



John P. Meier

# UN JUDÍO MARGINAL

Nueva visión del Jesús histórico

Tomo II/I

Juan y Jesús. El reino de Dios

John P. Meier

# Un judío marginal

## Nueva visión del Jesús histórico

Tomo II/1:  
Juan y Jesús. El reino de Dios



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra)

1999



Título original: *A marginal Jew*.  
Traducción: *Serafin Fernández Martínez*.  
Revisión: *Alfonso de la Fuente y Pedro Barrado*.

© 1991 by John P. Meier  
Published by arrangement with Doubleday, a division of Bantam Doubleday Dell  
Publishing Group, Inc.  
© Editorial Verbo Divino, 1997. Es propiedad. Printed in Spain. Fotocomposi-  
ción: Fonasa, Pamplona (Navarra). Impresión: GraphyCems, Morentin (Navarra).

Depósito Legal: NA 719-1999  
ISBN Obra completa: 84-8169-204-2  
ISBN Tomo I: 84-8169-203-4  
ISBN Tomo II/1: 84-8169-230-1  
ISBN Tomo II/2: 84-8169-252-2

A mis amigos y colegas  
que han hecho posible este volumen  
אוהב אמונה אוהב תקופה ומוצאו מצא הוין  
*Eclo 6,14*

---

Nota del editor: En vista de la extensión que tiene el tomo II de la edición original y deseando conseguir un uso más práctico de la edición castellana, hemos creído conveniente dividirlo en II/1 y II/2. II/1 contendrá la introducción común de ambos y las Siglas y abreviaturas. II/2 contendrá los índices (de la Escritura, de Autores y de Materias) propios del conjunto.

# Contenido

SIGLAS Y ABREVIATURAS .....	11
UNAS PALABRAS DE AGRADECIMIENTO .....	25

## INTRODUCCIÓN

I. Por qué el camino se presenta largo y polvoriento .....	27
II. Normas de circulación .....	31
III. Mapa vial para moverse por el tomo II .....	34
<i>Notas a la introducción</i> .....	42

## Primera Parte

### JUAN Y JESÚS

#### JUAN LLAMADO EL BAUTISTA INVITABA A LOS JUDÍOS A PARTICIPAR DEL BAUTISMO

Capítulo 12. JUAN SIN JESÚS	
EL BAUTISTA Y SU RITO BAUTISMAL .....	47
I. La existencia histórica de Juan Bautista .....	47
II. El “relato de la infancia” de Juan en Lc 1 .....	51
III. Palabras y hechos de Juan adulto según las tradiciones evan- gélicas .....	57
A) La tradición Q sobre los dichos y hechos de Juan: el pri- mer bloque de material acerca del Bautista .....	57
B) La tradición L sobre las normas morales de Juan .....	73
C) La aparición del Bautista según Mc 1,1-8 .....	75
“Excursus” sobre Juan Bautista en Josefo .....	92
<i>Notas al capítulo 12</i> .....	99

Capítulo 13. JESÚS CON JUAN Y SIN ÉL .....	139
I. Historicidad del bautismo de Jesús por Juan .....	139
II. El significado del bautismo de Jesús .....	146
III. ¿Fue Jesús discípulo de Juan? .....	159
IV. Dichos de Jesús acerca de Juan .....	175
1. El segundo “bloque del Bautista” procedente de Q .....	175
2. Origen del bautismo de Juan (Mc 11,27-33) .....	215
3. Tradiciones aisladas de Mt 21,31-32 y Lc 7,29-30 .....	219
4. Tradiciones aisladas del Evangelio de Juan .....	223
V. Muerte del Bautista .....	224
VI. Conclusión: terminar sin terminar con Juan .....	230
“Excursus” sobre el documento Q .....	231
<i>Notas al capítulo 13</i> .....	237

## Segunda Parte EL REINO DE DIOS

Capítulo 14. EL REINO DE DIOS	
LA VENIDA DE DIOS CON PODER PARA REINAR .....	293
PARTE I. TRASFONDO .....	293
I. Consideraciones preliminares .....	293
II. El reino de Dios en el AT .....	300
III. El reino de Dios en los pseudoepígrafos .....	312
IV. El reino de Dios en Qumrán .....	326
<i>Notas al capítulo 14</i> .....	333
Capítulo 15. EL REINO DE DIOS	
LA VENIDA DE DIOS CON PODER PARA REINAR .....	353
PARTE II. JESÚS PROCLAMA UN REINO FUTURO .....	353
I. Introducción .....	353
II. Dichos de Jesús acerca de un reino futuro .....	355
1. “Venga tu reino” (Mt 6,10 // Lc 11,2) .....	355
a) Consideraciones introductorias .....	355
b) Las dos peticiones “tú” .....	359
c) Las tres peticiones “nosotros” .....	366
2. Beber vino en el reino de Dios (Mc 14,25) .....	368
3. A la mesa con Abrahán en el reino (Mt 8,11-12 // Lc 13,28-29) .....	376
4. Las bienaventuranzas como confirmación .....	385
a) Una ojeada inicial a las bienaventuranzas .....	386
b) Las bienaventuranzas en el AT y en la literatura intertestamentaria .....	392

c) Autenticidad de las bienaventuranzas medulares de Q	395
d) La cuestión de las bienaventuranzas de M	405
5. ¿Señaló Jesús un plazo para la venida del reino?	409
III. Conclusión	423
<i>Notas al capítulo 15</i>	426
Capítulo 16. EL REINO DE DIOS	
LA VENIDA DE DIOS CON PODER PARA REINAR	473
PARTE III. EL REINO YA PRESENTE	473
I. Introducción	473
II. Dichos ya examinados. Segundo “bloque del Bautista” (Mt 11,2-19 parr.)	475
III. Otros dichos sobre el reino presente	480
1. Mt 12,28 // Lc 11,20 y otros dichos relacionados con los exorcismos de Jesús (Mc 2,24-27 par.)	480
a) Problema inicial: la mentalidad moderna y las creencias antiguas	481
b) Crítica de fuentes y de tradiciones de Mt 12,28 // Lc 11,20	484
c) Significado de la forma Q más antigua del dicho	488
d) Sobre la autenticidad de Lc 11,20 par.	491
e) Coherencia de Lc 11,20 par. con otros dichos sobre exorcismos	495
f) La forma original aramea de Lc 11,20	501
2. “El reino de Dios está entre vosotros”: Lc 17,20-21	503
a) Significado del dicho en el contexto del Evangelio de Lucas	503
b) Redacción de Lucas y posibles fuentes	508
c) ¿Un dicho auténtico de Jesús?	509
3. “El reino de Dios se ha acercado”: Mc 1,15	511
4. Dichos conectados con el tema de la salvación presente: la bienaventuranza sobre los testigos y el rechazo del ayuno	515
a) La bienaventuranza sobre los testigos (Mt 13,16-17 // Lc 10,23-24)	515
b) La pregunta sobre el ayuno (Mc 2,18-20 parr.)	521
IV. Conclusión: el reino como ya presente	534
<i>Notas al capítulo 16</i>	539

## Unas palabras de agradecimiento

Incluso en mayor medida que el volumen I, el volumen II de *Un judío marginal* ha contado con el apoyo y la colaboración de relevantes especialistas, tan numerosos que no es posible mencionar aquí a todos ellos. Entre los profesores de la Universidad Católica de América que leyeron el manuscrito e hicieron sugerencias figuran Christopher T. Begg, John P. Galvin, Francis T. Gignac, William P. Loewe y Frank J. Matera. Lamento el fallecimiento del profesor Carl J. Peter, quien no llegó a ver impreso este nuevo volumen; sus inestimables consejos serán echados en falta. También me han ayudado en mi investigación colegas de otras instituciones, como los profesores Harold W. Attridge, de la Universidad de Notre Dame; Myles M. Bourke, antes de la Universidad Fordham y actualmente del priorato de Portsmouth; Raymond E. Brown, profesor emérito del Seminario Teológico de la Unión, de Nueva York; John J. Collins, de la Universidad de Chicago; Joseph A. Fitzmyer, profesor emérito de la Universidad Católica; Daniel J. Harrington y John S. Kselman, ambos de la Escuela de Teología Weston, y John P. Reumann, del Seminario Teológico Luterano.

Guardo un especial reconocimiento por su concurso a distinguidos especialistas judíos como los profesores Shaye J. D. Cohen, de la Universidad Brown; Louis H. Feldmann, de la Universidad Yeshivá de Nueva York; Jacob Neusner, de la Universidad de Florida del Sur, y Burton L. Visotzky, del Seminario Teológico Judío de Nueva York. Mi agradecimiento a estos eruditos no debe ser interpretado como que ellos estén de acuerdo con todo lo que he escrito aquí. Es únicamente a mí a quien corresponde asumir la responsabilidad de las posiciones adoptadas en este volumen.

Deseo expresar mi gratitud, por separado y de manera señalada, al director de la serie Anchor Bible Reference Library, el profesor David Noel Freedman, cuya mirada vigilante me ha impedido incurrir en innumera-

bles errores embarazosos. Bien merece una palabra de reconocimiento el profesor John Smolko, quien con su pericia en materia de ordenadores contribuyó de modo nada desdeñable a la elaboración del original.

También quiero dar las gracias al personal de las bibliotecas de la Universidad Católica de América, la Biblioteca Teológica Woodstock de la Universidad de Georgetown, la Unión Teológica de Berkeley, la Casa Dominicana de Estudios (Washington, DC), el Seminario Teológico de la Unión (Nueva York), el Seminario de San José (Yonkers, NY), la Escuela de Teología Weston y la Escuela de Teología de Harvard.

Lo esencial del *excursus* sobre Juan Bautista en Josefo apareció, con diferente formato, como “John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis”: *JBL* 111 (1992) 225-37. Mi agradecimiento a la citada revista por su permiso para la utilización de ese material en el presente volumen.



# Introducción al tomo II

## I. Por qué el camino se presenta largo y polvoriento

Si al proyectar manda el deseo, al ejecutar se impone la necesidad. Al principio, *Un judío marginal* iba a constituir una obra en un solo tomo o volumen sobre el Jesús histórico; luego se hizo necesario otro más, y ahora sabemos que habrá un tercero. Aparte la verbosidad del autor (el moderno, no el antiguo), ¿cuál es el motivo de esta aparente desmesura? A ampliar la extensión original de la obra me han persuadido cuatro razones.

La primera reside en que *Un judío marginal* no es un proyecto autónomo. Está integrado en uno mayor, que es la Anchor Bible Reference Library, una serie de obras *de consulta*. Esto significa que no soy libre para presentar en *Un judío marginal* mis propias ideas sin prestar atención a posiciones discrepantes o contrarias. Toda “biblioteca de consulta” requiere un muestrario razonablemente amplio de autores y opiniones. La riqueza de contenido y la equidad han exigido, pues, mayor espacio del previsto inicialmente para esa biblioteca.

La segunda razón para el tratamiento ampliado mantiene un estrecho vínculo con la primera. La obra *Un judío marginal* está siendo escrita en una etapa pujante de la investigación sobre Jesús, a la que pretende contribuir, y que algunos críticos denominan “la tercera búsqueda del Jesús histórico”<sup>1</sup>. La primera búsqueda produjo una serie de “biografías liberales” de Jesús en la Alemania del siglo XIX y alcanzó su culminación y conclusión con el libro de Albert Schweitzer *Investigaciones sobre la vida de Jesús* (1906). Esas biografías “liberales” suelen reflejar más la imaginación hiperactiva de sus autores que los datos de los Evangelios. La segunda búsqueda, llevada a cabo especialmente por “postbultmannianos” como Ernst Käsemann y Günther Bornkamm en la década 1950-60, se caracterizó por un mayor cuidado en la enunciación de criterios para los juicios históri-

cos; pero, al menos en Alemania, arrastraba la pesada carga de la filosofía existencialista del siglo XX. Cuanto más intensamente existencialista era un libro sobre el Jesús histórico, más entusiasta acogida se le dispensaba en los años cincuenta y sesenta... y más anticuado parece hoy. Nada envejece tan pronto como la moda.

En la década de los noventa, la tercera búsqueda viene mostrando un mayor acierto en su metodología, más consciencia y sentido autocrítico frente a los prejuicios y tendencias y más firme determinación a escribir historia en vez de teología o cristología encubiertas. La tercera búsqueda aprovecha los recientes descubrimientos arqueológicos, un mejor conocimiento de la lengua aramea y del contexto cultural de la Palestina del siglo I, una visión más clara del judaísmo (o judaísmos) de la época en torno al cambio de era, y las nuevas concepciones del análisis sociológico y de la teoría literaria moderna. Obviamente, ninguno de esos avances libra a los actuales investigadores –ni a mí mismo entre ellos– de ser influido por tendencias personales o institucionales. Lo más que se puede esperar de tales mejoras es que sirvan de barreras contra las imaginaciones desenfrenadas y las distorsiones ideológicas.

No me faltan, pues, razones para sumergirme en el caudal de la literatura dedicada al Jesús histórico e introducirme en la animada discusión actual al respecto. En la investigación sobre Jesús no se trata de que un intelectual más se sume a una buena lucha. El debate es esencial si queremos que la investigación sobre Jesús mantenga su categoría de labor académica seria. Además de los criterios de historicidad y otras normas metodológicas, el debate y la crítica mutua entre autores resultan fundamentales para evitar que se produzcan desviaciones fantásticas y caprichosas, nada insólitas en la búsqueda del Jesús histórico.

Esa necesidad de diálogo con la abundante literatura generada por la tercera búsqueda –así como con las obras representativas de las dos primeras– es, pues, otra razón por la que en este nuevo volumen hay tanta abundancia de material bibliográfico y de notas al final de cada capítulo. Con vistas a mantener una línea de argumentación clara para el lector no especializado, he seguido la pauta adoptada en el primer volumen: el texto trata los temas principales de la manera más directa y sencilla posible, dada su complejidad, mientras que las notas finales, dirigidas sobre todo a los especialistas, ofrecen referencias bibliográficas, información detallada suplementaria y razonamientos sobre cuestiones secundarias. De este modo espero tratar debidamente el aluvión de libros y artículos producidos por la tercera búsqueda, sin aburrir al lector no especializado.

Una tercera razón que justifica la extensión del volumen II –así como la necesidad del volumen III– es mi creciente conciencia de que, dema-

siadas veces en el pasado, se tomaron decisiones cruciales sobre la historicidad de palabras o hechos específicos de Jesús sobre la base de una argumentación asombrosamente escasa. La redacción del presente volumen me ha proporcionado la ocasión de releer clásicos tales como la *Historia de la tradición sinóptica*, de Rudolf Bultmann (no hay traducción española) y *Jesús de Nazaret*, de Günther Bornkamm, pero esta vez “a cámara lenta”, mientras yo efectuaba un detenido análisis de los diferentes textos evangélicos<sup>2</sup>. Lo que me ha llamado repetidamente la atención es el desconcertante modo como estos y otros grandes autores decidían sobre la grave cuestión de la historicidad del material con unas cuantas frases que, a veces, parecen una simple evasiva. Con frecuencia, al someter a prueba esos concisos argumentos, he visto su falta de solidez. Sin embargo, han venido repitiéndose de libro en libro, de generación en generación, sobre todo por la autoridad de unos exegetas de talla colosal como los citados. Esa experiencia me ha convencido de que, para defender o rechazar la historicidad de unos determinados hechos o dichos de Jesús, no basta un razonamiento sumario: de ahí la extensión del volumen II. Así, aunque los lectores no estén de acuerdo con mis conclusiones, al menos podrán saber con claridad las razones en que me baso y los motivos por los que ellos discrepan.

La cuarta y última razón por la que he escrito un volumen tan amplio radica en el tema del que trata su parte tercera (II/2): los milagros de Jesús tal como los narran los cuatro Evangelios. En el pasado, demasiados libros sobre el Jesús histórico, o bien han omitido los relatos de milagros, o bien, como simple gesto cortés, les han dedicado un solo capítulo. Pero esa escasa o nula atención no hace justicia a la abundancia de testimonios sobre la actividad taumatúrgica de Jesús en prácticamente todos los estratos de la tradición evangélica ni al gran impacto que esa actividad produjo en al menos algunos judíos de la Palestina del siglo I.

Los relatos sobre los milagros de Jesús no están basados en conjeturas ni en una apologética cristiana tardía; nos los garantiza Josefo. Este historiador judío originario de Palestina dedica sólo unas pocas palabras al ministerio público de Jesús, pero en su lacónica noticia destaca la afirmación de que Jesús fue «autor de hechos asombrosos [παραδόξων ἔργων ποιητής, es decir, un taumaturgo como el profeta Eliseo]»<sup>3</sup>. Junto con el dato de que Jesús fue un hombre sabio y un maestro que se atrajo muchos seguidores, la faceta taumatúrgica es todo lo que menciona Josefo sobre el ministerio público antes de decirnos bruscamente que los judíos acusaron a Jesús ante Pilato, el cual lo condenó a ser crucificado. Así, Josefo, al igual que los Evangelios, nos produce la impresión de que la *reputación* de Jesús como taumaturgo influyó bastante en su capacidad de atraerse el favor de las multitudes y la no tan favorable atención de las autoridades,

tanto judías como romanas. Subrayo la palabra *reputación* porque no tengo intención, aquí ni en ninguna otra parte de esta obra, de hacer la afirmación teológica de que Jesús verdaderamente realizó milagros. Es suficiente para el historiador saber que ciertos hechos de Jesús fueron considerados milagros por mucha gente, tanto amigos como enemigos. Ésta es la clave de muchas cosas.

Recuerdo cómo el ya desaparecido profesor Morton Smith solía recalcar en los seminarios de la Universidad de Columbia que, sin sus milagros, Jesús nunca habría despertado el entusiasmo ni la oposición que marcó su ministerio y que finalmente acabó con su vida<sup>4</sup>. Durante los siglos I a. C. y I d. C. hubo muchos profetas y maestros en Palestina; sin embargo, la combinación de un éxito tan grande, un final tan trágico y un impacto tan duradero sólo se produjo en el caso del Nazareno. Una razón fundamental de tal diferencia reside en la configuración atípica de las características de Jesús, configuración en la que los milagros desempeñaron un papel importante.

Por atribuirse el poder de hacer milagros, poder reconocido por muchos, Jesús no fue un profeta o un maestro como los demás. Al mismo tiempo actuó como: 1) el profeta de los últimos días, que estaban a punto de llegar, pero que de algún modo se encontraban ya presentes en su ministerio; 2) el reunificador del Israel de los últimos días, al rodearse del círculo de los doce discípulos, que simbolizaban las doce tribus de Israel; 3) el maestro tanto de verdades pertenecientes a la moral general como de reglas minuciosas relativas a la observancia de la ley mosaica, y, finalmente, 4) el exorcista y sanador con fama, como Elías y Eliseo, de haber resucitado a muertos.

La explosiva convergencia y el reforzamiento mutuo de estas figuras –normalmente separadas– en la sola persona de Jesús de Nazaret es lo que hace de él un personaje de excepción, para bien o para mal, en su propia época y en las posteriores. Más en concreto, de todos los elementos de esa “mezcla”, probablemente fue la fama taumatúrgica lo que más contribuyó a su prominencia y popularidad en el ámbito público, así como a generarle animadversión en los círculos de poder<sup>5</sup>. Para no andar con rodeos: cabe preguntarse de cuánta popularidad habría disfrutado este particular predicador y maestro judío de no haber estado los milagros de por medio. Sin milagros, muchos judíos palestinos habrían visto a Jesús como una versión jovial de Juan Bautista: un eco del que fue su maestro, pero sin el extremado ascetismo de éste y sin un marco de actuación tan desolado. Sin milagros, la figura, la fama y el destino de Jesús habrían sido muy distintos y, probablemente, de mucho menor relieve. Sin milagros, nos quedaría sólo la figura de papel elaborada por Thomas Jefferson y todos los subsiguientes buscadores de un Jesús razonable.

En resumen, el deseo de compensar la habitual ausencia de todo análisis serio de la tradición de los milagros en la mayor parte de las obras sobre el Jesús histórico es lo que me ha llevado a dedicar tanto tiempo al estudio de esa faceta de su ministerio. De ahí que la parte tercera del volumen II ofrezca no sólo una visión global de la tradición de los milagros en sus múltiples estratos, sino también un minucioso inventario y examen de todos los relatos de milagros que se encuentran en los cuatro Evangelios. Ésta es la razón por la que el camino se presenta largo y polvoriento.

## II. Normas de circulación

La metodología por la que se rige *Un juicio marginal* quedó expuesta en la parte primera del volumen I (pp. 29-209). Pero hasta las almas intrépidas que recorrieron esas doscientas páginas probablemente creerán oportuno un sumario repaso de las normas de circulación que imperan en nuestro camino de búsqueda.

Digamos, en suma, que no se debe identificar ingenuamente el “Jesús histórico” con la total realidad de Jesús de Nazaret, es decir, todo lo que Jesús pensó, dijo, hizo y experimentó durante su vida o, simplemente, durante su ministerio público. Hoy es imposible reconstruir la totalidad de la vida de Jesús o hacer siquiera un relato de ella razonablemente completo, a causa de la enorme distancia temporal y de la escasez de fuentes.

En contraste con el “Jesús real”, el “Jesús histórico” es ese Jesús que podemos recuperar o reconstruir utilizando los nuevos métodos científicos de investigación histórica. El “Jesús histórico” es, pues, una elaboración científica, una abstracción teórica de los estudiosos modernos que coincide sólo parcialmente con el Jesús de Nazaret real, el judío que efectivamente vivió y trabajó en Palestina en el siglo I d. C.

Si el Jesús histórico no es el Jesús real, tampoco es el “Jesús teológico”, investigado por los teólogos con arreglo a sus propios métodos y criterios. Con vistas a ilustrar en qué se distingue una investigación histórica sobre Jesús de una investigación teológica, propongo la fantasía del “cónclave no papal”: un católico, un protestante, un judío y un agnóstico —todos ellos historiadores serios y conocedores de los movimientos religiosos del siglo I— son encerrados en un lugar reservado de la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard, sometidos a una dieta espartana y obligados a no salir de allí hasta que elaboren un documento consensuado sobre quién fue Jesús de Nazaret.

Exigencia primordial de ese documento sería que estuviese basado en fuentes y argumentos puramente históricos. Sus conclusiones tendrían que

ser susceptibles de verificación por toda persona sincera que utilizase los medios de la investigación histórica moderna. Sin duda, ese documento consensuado adolecería de un ángulo de visión estrecho, de una percepción fragmentaria y, quizá, incluso de distorsiones. Ciertamente, no pretendería presentar una interpretación completa –menos aún última y definitiva– de Jesús, su trabajo y sus intenciones<sup>6</sup>. Sin embargo, proporcionaría una base común académicamente respetable y un punto de partida para el diálogo entre personas de diversos credos o sin credo alguno.

Como quedó de manifiesto en el volumen 1, hay muy pocas fuentes para el conocimiento del Jesús histórico aparte de los cuatro Evangelios canónicos. Pablo y Josefo ofrecen sólo unos cuantos datos relevantes. El aserto de que materiales tardíos como los evangelios apócrifos y los textos de Nag Hammadi aportan información histórica independiente y fiable sobre Jesús es fruto, en gran parte, de la fantasía. Al final, el único recurso que le queda al historiador es someter a una criba los cuatro Evangelios en busca de tradiciones históricas. Tarea ardua, porque todos esos documentos son producto de las iglesias cristianas de la segunda mitad del siglo I (fueron escritos entre cuarenta y setenta años después de la muerte de Jesús) y están saturados de fe cristiana en Jesús como el Señor de la Iglesia resucitado. Por eso, la única esperanza de obtener resultados fiables radica en efectuar un examen minucioso del material evangélico a la luz de los criterios de historicidad.

En la búsqueda del Jesús histórico, cinco criterios se han mostrado especialmente útiles. He aquí sus nombres y funciones:

1) El criterio de la dificultad señala los textos evangélicos que muy probablemente fueron inventados por la Iglesia primitiva, dado que podían crear situaciones embarazosas o dificultades teológicas a la Iglesia ya durante el período neotestamentario (p. ej., el bautismo de Jesús por Juan).

2) El criterio de la discontinuidad se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden proceder del judaísmo o judaísmos de la época en que él vivió ni de la Iglesia primitiva (p. ej., el rechazo del ayuno voluntario por parte de Jesús).

3) El criterio del testimonio múltiple resalta los dichos o hechos de Jesús atestiguados en más de una fuente literaria independiente (p. ej., Marcos, Q, Pablo o Juan) y/o en más de una forma o género literarios (p. ej., un dicho de Jesús sobre cierto tipo de milagro más un relato sobre el mismo tipo de milagro). Así, un testimonio múltiple es el que ofrecen Marcos, Q y Pablo al afirmar independientemente que Jesús prohibió el divorcio. Corresponden al segundo ejemplo un dicho de Q y relatos de Marcos y Juan, todos los cuales atestiguan que, en vida de Jesús, se decía que él había dado la vista a los ciegos.

4) El criterio de coherencia es aplicable sólo después de haber aislado mediante otros criterios cierta cantidad de material histórico. Según el criterio de coherencia, tienen muchas probabilidades de ser históricos otros materiales que encajan bien en la “base de datos” establecida preliminarmente mediante otros criterios.

5) El criterio del rechazo y ejecución, en vez de juzgar dichos y hechos específicos de Jesús, examina la línea seguida por Jesús en su ministerio y pregunta qué palabras y hechos encajan en ella y explican su juicio y crucifixión. Un Jesús cuyas palabras y hechos no hayan representado una amenaza y una causa de rechazo, especialmente por parte de los poderosos, no es el Jesús histórico.

Se puede recurrir, además, a varios criterios que sirven sólo como “refuerzo” o confirmación de los primarios. Entre estos criterios secundarios (hay quien los llama “dudosos”) están los que se centran en las huellas de lengua aramea y en los ecos del ambiente palestino del siglo I en que vivió Jesús, presentes en sus dichos. Aún menos decisivos (alguien diría inútiles) son el criterio de la viveza y concreción de un relato y el de las supuestas tendencias generales de la tradición sinóptica en su desarrollo.

Como veremos en la tercera parte (II/2), creo que, a título excepcional, hay una clara tendencia de la tradición evangélica que puede ser útil para nuestra búsqueda. En los cuatro Evangelios, la tradición de los milagros tiene una clara tendencia a ser anónima. Usualmente, no son mencionados el peticionario ni el beneficiario del milagro, como tampoco el lugar ni el momento en que sucede. Como mínimo, un relato de un milagro en el que se mencionen nombres va a contrapelo de la tendencia bastante uniforme de la tradición.

Dada la dificultad que la clara formulación y la aplicación de esos criterios entraña, no es sorprendente que algunos autores prescindan de todo lo relativo a métodos y criterios. Prefieren “ir por libre”<sup>7</sup>. Sin embargo, cualquier erudito ocupado en la búsqueda del Jesús histórico opera, de hecho, con alguna clase de método y de criterio, aunque sea de manera incipiente y sin plena conciencia de ello. El peligro de “ir por libre” es que fácilmente se tiende a sacar de los datos las conclusiones que se desean y no las que los datos permiten. La importancia de la aplicación metódica de los criterios a los datos es que puede forzar al investigador a sacar conclusiones que no ha previsto y acaso no desea.

Yo experimenté la verdad de esta observación al escribir el capítulo 15, que trata sobre la cuestión de si Jesús proclamó el reino de Dios como un acontecimiento futuro. En un principio, yo esperaba que ciertos pasajes en los que Jesús anuncia la llegada del reino dentro del espacio temporal de su generación ofrecerían la prueba más clara de que él consideraba tal



uegada como inminente. Sin embargo, el examen de esos textos clave (Mt 10,23; Mc 9,1; 13,30) a la luz de los criterios me condujo forzosamente a una conclusión distinta. Muy probablemente fueron escritos por los primeros cristianos, quienes, viendo pasar los años sin que se produjera indicio de parusía, trataron de infundirse confianza a sí mismos sobre el retorno glorioso de Cristo.

Al escribir esta obra, el peso de los datos y la fuerza de los criterios me han obligado a cambiar mis puntos de vista una y otra vez. Así, por experiencia, estoy convencido de que, aunque la metodología y los criterios pueden resultar aburridos, son imprescindibles para evitar que el crítico vea en los datos lo que previamente ha decidido ver. Las normas de circulación no suelen despertar entusiasmo; pero, sin respetarlas, no hay forma de avanzar con seguridad.

### III. Mapa vial para moverse por el tomo II

Quienes han leído el primer volumen de *Un juicio marginal* conocen su carácter en gran parte programático: constituye los prolegómenos de la obra. Allí se expone el problema del Jesús histórico y el método para abordarlo, se ofrece información sobre el origen y el entorno de Jesús y, finalmente, se determina de forma aproximada el marco cronológico de su vida.

Es en el presente volumen, el segundo, donde se inicia el tratamiento directo de los dichos y hechos de Jesús correspondientes a su ministerio público. Como la extensión de este volumen supera en más del doble la del anterior —de ahí la necesidad de dividirlo físicamente—, el lector puede encontrar útil disponer de un “mapa vial” de las partes y capítulos que lo componen <sup>8</sup>.

El volumen II está dividido en tres partes principales: “El mentor”, “El mensaje” y “Los milagros”, títulos claramente alusivos al contenido. Así, la primera trata de Juan Bautista; la segunda, de la proclamación del reino de Dios por parte de Jesús, y la tercera, de los relatos evangélicos sobre exorcismos, curaciones, resurrecciones y milagros “sobre la naturaleza”.

1) La primera parte se centra, pues, en la persona que individualmente tuvo más marcada influencia en el ministerio de Jesús. Demasiado a menudo, los libros sobre el Jesús histórico dedican al Bautista, como a los relatos de milagros, un tratamiento somero y sumario. Sin embargo, una de las cosas que con más seguridad sabemos de Jesús es que se sometió voluntariamente al bautismo de Juan para el perdón de los pecados: un acontecimiento embarazoso que cada evangelista, a su modo, trató de difumi-

nar. Pero la figura del Bautista no es fácilmente escamoteable. Pese a todas las diferencias entre Juan y Jesús, algunos elementos fundamentales de la predicación y praxis de Juan calaron a modo de agua bautismal en el ministerio de Jesús. Por eso, como trabajos euditos recientes han venido a corroborar, no entender al Bautista es no entender a Jesús.

Para contrarrestar la tendencia a minimizar la influencia de Juan, le he dedicado los primeros dos capítulos del volumen II. El primero de ellos, el capítulo 12 en la totalidad de la obra, lleva por título "Juan sin Jesús: el Bautista en su propio rito". Allí, con ayuda de Josefo y de los Evangelios, trato de entender el ministerio, la predicación, el bautismo y la muerte de Juan desvinculados de toda posible relación con Jesús. Particularmente al escribir para cristianos acostumbrados a las presentaciones evangélicas, todo especialista debe esforzarse por describir al Bautista como un profeta judío independiente que, antes de cualquier conexión con Jesús, tenía su propia importancia y significado.

Visto desde esa perspectiva, el Bautista aparece como un profeta judío del siglo I que proclamaba un mensaje escatológico con rasgos apocalípticos. Juan anunciaba un juicio inminente de Israel que, por sus pecados, iba a recibir un castigo de fuego, del que sólo podría librarse mediante la conversión interna, la reforma de la conducta y la aceptación de un bautismo, único en la vida, administrado por el propio Juan. En su crítica implícita del templo y sus instituciones, así como en su práctica penitencial y en su utilización ritual del agua como *el* medio de agradecer a Dios y obtener el perdón, Juan tiene puntos en común con otras figuras penitenciales judías de su época y de la región del valle del Jordán, sobre todo con los miembros de la secta de Qumrán.

Pero relacionarlo estrechamente con Qumrán, sobre todo mediante la imagen romántica de Juan recibiendo educación en una escuela preparatoria del desierto de Judea, puede ser excesivo. El Bautista presenta rasgos que lo distancian de Qumrán y, de hecho, de casi todas las otras formas del judaísmo palestino del siglo I. Entre ellos, el bautismo único en la vida vinculado a su propia persona (tan vinculado que le valió su segundo nombre); su apertura a todo Israel, sin establecer diferencias y sin preocuparse por los detalles de la observancia de la ley ni por la creación de una nueva comunidad sectaria dentro del judaísmo, y su aparente indiferencia por el futuro del templo de Jerusalén, pese a haber sido purificado y restaurado.

Es difícil determinar en concreto qué esperaba Juan para un futuro próximo a través del juicio y la salvación. Habla de la llegada de alguien superior a él, "más fuerte", que bautizará con Espíritu Santo, a diferencia de su simple bautismo con agua. Pero no está claro si ese personaje más fuerte

que él es un ser angélico o humano, un celestial “Hijo del hombre” o un Mesías terreno, o si se trata de Dios mismo. Probablemente, la vaguedad del lenguaje indica que tal profecía no era diáfana ni para el propio Juan.

Aparte los detalles de su mensaje, Juan produjo –según atestigua Josefo– un amplio y profundo impacto en los judíos de su época. Tanto es así que Herodes Antipas, tetrarca de Galilea, creyó oportuno curarse en salud y quitarlo de en medio antes de que su influencia sobre el pueblo fuera utilizada con fines sediciosos. Como explica Josefo, la idea de una rebelión se encontraba en la mente siempre recelosa de Herodes, no en el mensaje ni en los hechos de Juan.

Fue a este profeta escatológico del bautismo único a quien Jesús de Nazaret prometió adhesión en el río Jordán allá por el año 28 (de la relación entre ambos me ocupo en el capítulo 13, titulado “Jesús con Juan y sin él”). Esa aceptación del bautismo de Juan y, por tanto, presumiblemente, también de su mensaje, convirtió a Jesús, al menos en sentido amplio, en discípulo suyo. Otros indicios presentes en los Evangelios, especialmente en el cuarto, sugieren la posibilidad de que Jesús permaneciese algún tiempo en el círculo más íntimo de los discípulos del Bautista. Luego, habría dejado a Juan, quizá con algunos discípulos de éste, para emprender su propio ministerio.

La precisa relación entre la anterior adhesión de Jesús al Bautista y su nuevo ministerio independiente ha sido muy debatida en los últimos tiempos, y la variedad de opiniones de los estudiosos ha alcanzado ambos extremos del espectro. Por ejemplo, Hendrikus Boers subraya los vínculos perpetuos entre Juan y Jesús. Según Boers, Jesús siguió viendo a Juan, no a sí mismo, como el personaje decisivo, final y escatológico que precedía la llegada del reino de Dios. Juan no señaló a Jesús, sino Jesús a Juan, como la figura humana central en la culminación de la historia salvífica. En el otro extremo del espectro, Paul Hollenbach habla de la “apostasía” de Jesús con respecto a Juan. Supuestamente, en un principio, Jesús adoptó el bautismo de Juan y su mensaje sobre un juicio inminente y un castigo de fuego. Pero, en cierto punto, cambió de mensaje para dar a conocer la presencia de la misericordia divina, y, en consecuencia, la práctica del bautismo cedió el paso a los exorcismos y las curaciones.

En realidad, para crear sus teorías simplistas, los eruditos situados en ambos extremos pasan por alto parte de los complejos datos de los Evangelios. Dichos que contradicen una particular teoría son tachados sin más de no auténticos, y, sin una sólida base en los textos evangélicos, son postulados diferentes períodos para el ministerio de Jesús. En cambio, si se someten a un cuidadoso examen las tradiciones contenidas en los cuatro Evangelios, resulta lo siguiente:

El cuarto Evangelio está probablemente en lo cierto cuando indica que Jesús imitó la práctica de bautizar. Este valioso punto de contacto entre Juan y Jesús fue olvidado o suprimido por los sinópticos. Pero hay algo más importante todavía: en contra de la suposición de Hollenbach, no existe razón para pensar que Jesús abandonase esa práctica una vez iniciada. Lo probable es que el rito bautismal pasara de Juan a Jesús y de Jesús a la Iglesia, adoptando diferentes significados en cada etapa del proceso.

Dado que Jesús trasladó el énfasis de su predicación desde el inminente juicio y castigo divino mediante el fuego al ofrecimiento de la misericordia de Dios, el bautismo como símbolo gráfico de la extinción del fuego futuro quedó consecuentemente postergado en el ministerio de Jesús. Sin embargo, pese a todo el énfasis en la misericordia y el perdón de Dios, de los que eran prueba las curaciones y los compañeros de mesa de Jesús, él nunca dejó de proclamar el anuncio de Juan referente a la llegada, muy próxima, de Dios como juez. De hecho, un Bautista con un mensaje de escatología futura a un lado de Jesús y una Iglesia con un mensaje de escatología futura al otro producen un Jesús totalmente carente de escatología futura y, por tanto, sospechoso desde el principio. Esto supone un grave problema para los planteamientos de Marcus J. Borg y John Dominic Crossan, quienes pretenden eliminar la escatología futura de la predicación de Jesús. Por más que Jesús se alejara de Juan, siempre llevó consigo gran parte de su antiguo maestro. En cierto sentido, Jesús nunca existió sin Juan.

2) Toda esta plática sobre escatología nos conduce de modo natural a la parte segunda del volumen II, al "mensaje". Hasta tal punto se da por sentado que en el núcleo del mensaje de Jesús se encuentra el símbolo clave "reino de Dios" que, al escribir el volumen II, en un primer momento traté de ver el modo de impugnar esa idea. Tras un examen inicial de los textos intenté demostrar que "reino de Dios" era principalmente un vestigio lingüístico conservado del judaísmo anterior a Jesús, o bien un elemento esencial de la predicación cristiana primitiva retrotraído al mensaje de Jesús. Es interesante señalar que, pese a mis esfuerzos por continuar esa teoría revisionista en el capítulo 14, donde se investiga el término "reino de Dios", no pude hacerla funcionar y opté por el abandono de mi proyecto. Los hechos y los criterios de historicidad apuntan con demasiada persistencia en dirección opuesta. Aunque el dinámico símbolo del poderoso gobierno de Dios sobre una creación rebelde se encuentra en varias partes del AT, en los pseudoepígrafos y en los textos de Qumrán, la expresión específica "reino de Dios" es extremadamente rara en documentos anteriores a Jesús, sobre todo empleada en un contexto de escatología futura inminente.

Sin embargo, se observa un abundante uso de esta frase estereotipada como un símbolo central en los dichos de Jesús de los Evangelios sinópticos. Tal expresión no parece retrotraída del uso cristiano primitivo, dado que “reino de Dios” se encuentra pocas veces en Pablo, casi desaparece en Juan y es totalmente inexistente en algunos libros del NT. La única conclusión lógica es que, con ánimo de suscitar curiosidad y tensión, el Jesús histórico escogió conscientemente una frase poco usada para utilizarla como envoltorio y símbolo de su complejo mensaje sobre el reinado y el reino de Dios.

Nuevamente, a ambos extremos del espectro se pueden detectar dos tendencias básicas en las investigaciones recientes sobre el reino de Dios en la enseñanza de Jesús. Algunos especialistas, sobre todo Crossan y Borg, afirman que Jesús habló del reino de Dios sólo como presente en su ministerio o, en otro caso, como universalmente presente en la experiencia humana de quienes tienen ojos para ver. Esos autores consideran que todas las referencias a un reino escatológico futuro proceden de la Iglesia primitiva. Por el contrario, en su muy encomiada obra *Jesus and Judaism*, E. P. Sanders sostiene que Jesús habló con claridad sólo de la llegada del reino en un futuro inminente, y niega que alguno de los dichos auténticos proclame claramente el reino como ya presente en el ministerio de Jesús.

Una vez más, creo que la verdad se encuentra entre los dos extremos. El gran número de dichos de Jesús que hablan de un reino futuro y el hecho de que procedan de diversas fuentes hacen muy difícil negar la existencia de toda referencia de ese tipo en la enseñanza del Jesús histórico. Aun prescindiendo por completo de los dichos relacionados con el misterioso Hijo del hombre, las pruebas de una escatología futura en la enseñanza de Jesús no dejan de ser abundantes. En el capítulo 15 abogo detenidamente en favor de la tesis de una escatología futura, basándome en cuatro dichos clave que considero auténticos: *a*) la petición “venga tu reino” del padrenuestro (Mt 6,10 par.); *b*) la tradición de la última cena en que Jesús declara que no volverá a beber vino hasta la llegada del reino (Mc 14,25 par.); *c*) la promesa de que acudirán muchos de oriente y occidente a sentarse a la mesa con los patriarcas en el reino (Mt 8,11-12 par.), y *d*) las varias promesas de las bienaventuranzas de Q (p. ej., en Mt 5,3-13 par.).

Es claro, por tanto, a mi entender, que Jesús habló de una futura llegada escatológica del reino. Al mismo tiempo, Jesús parece proclamar con sus palabras y demostrar con sus hechos que, en cierto sentido, «el reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17,21). Especialmente significativo es el importante dicho de Q mediante el cual interpreta Jesús su práctica de los exorcismos: yo expulsé los demonios con el poder de Dios, entonces es

que el reino de Dios ha llegado a vosotros (Lc 11,20 par.). Sanders se esfuerza por evitar la evidente consecuencia de tales palabras. Pero, como hago ver en el capítulo 16, este dicho auténtico, junto con varios otros, habla claramente –aunque sea de un modo proléptico e imperfecto– del reino de Dios como ya presente en el ministerio de Jesús, sobre todo en sus exorcismos y curaciones.

Recientemente, algunos críticos han objetado que un reino a la vez presente y futuro constituye una intolerable *contradictio in terminis*. Cabe replicar que la mentalidad semítica subyacente a buena parte de los libros bíblicos no se habría dejado impresionar demasiado por el principio filosófico occidental de no contradicción. Pero, más pertinentemente, el reino de Dios es un símbolo en tensión que encierra un acontecimiento dinámico, toda una representación mítica de la llegada de Dios en poder para vencer a sus enemigos e instaurar definitivamente su imperio en Israel. Un reino de Dios estático, entendido como un lugar determinado o una situación establecida, no podría ser a la vez presente y futuro. Pero el reino de Dios como representación mítica de carácter dinámico permite una realización por etapas, con batallas estratégicas ya ganadas, pero cuya victoria final está aún por llegar.

3) Entre las impresionantes manifestaciones del reino de Dios ya presente en el ministerio de Jesús figuran los exorcismos, las curaciones y otros milagros que él obra. Así, la cuestión del anuncio del reino por parte de Jesús nos lleva de manera natural al asunto de su puesta en práctica con actos taumatúrgicos. Este espinoso y complicado tema, el de los milagros, ocupa la tercera y última parte del volumen II.

En el capítulo 17 trato brevemente los problemas teóricos que la misma idea de milagro crea hoy día a muchas personas instruidas del mundo occidental. Aunque echo una ojeada a las objeciones modernas contra los milagros efectuadas desde la ciencia y la filosofía, no ha estado en mi ánimo hacer una apología de la creencia en ellos. Mi punto de vista es que un juicio como “Dios obró un milagro en tal curación” es en realidad teológico, no histórico. Un historiador puede examinar los casos presentados como milagros, rechazar aquellos que tienen una explicación natural evidente y dar noticia de aquellos otros a los que él no es capaz de encontrar una explicación natural. Pero, puesto a emitir un juicio puramente histórico, no puede pasar de ahí<sup>9</sup>.

Así como el historiador debe rechazar la credulidad, no debe aceptar tampoco la afirmación *a priori* de que no hay milagros ni puede haberlos. En sentido estricto, esto es una proposición filosófica o teológica, no histórica. Todavía en mayor medida debe rechazar el historiador la aseveración –carente de fundamento y, de hecho, refutada– de Bultmann y sus

discípulos de que «el hombre moderno no puede creer en milagros». Ahí está, como dato empírico, el resultado de una encuesta realizada por Gallup en 1989, donde se revela que aproximadamente el 82% de los americanos actuales, hombres y mujeres presumiblemente de su tiempo (entre ellos, personas cultas y con “mundo”), aceptan el enunciado de que *incluso hoy* Dios realiza milagros. ¿Cómo van a decirme Bultmann y compañía lo que el hombre moderno *no puede hacer*, cuando dispongo de datos sociológicos probatorios de que el hombre moderno *hace* eso mismo?

El capítulo 18 se ocupa del problema de los milagros en el mundo antiguo. Autores como Morton Smith, David Aune y John Dominic Crossan han puesto en tela de juicio las ideas cristianas tradicionales sobre la naturaleza de los milagros. Según estos eruditos, que recurren tanto a antiguos textos grecorromanos como a las modernas ciencias sociales para apoyar sus tesis, no existe una diferencia real, objetiva, entre milagros y magia. “Magia” es simplemente la etiqueta peyorativa que, en antiguas disputas sobre religión, los polemistas aplicaron a sus adversarios. Algo así como *mis* héroes religiosos hacen milagros y los *tuyos* magia.

Aunque, a primera vista, ese enfoque presenta el atractivo de la objetividad científica y la imparcialidad, las cosas no son tan simples. Después de comparar las características de los papiros mágicos griegos con las de los relatos evangélicos de milagros, llego a una conclusión similar a la que sostienen algunos antropólogos: el milagro y la magia son dos modelos ideales situados a ambos extremos de un espectro de experiencia religiosa. A un extremo del espectro, el modelo ideal de la magia comprende los elementos de 1) poder automático poseído por un mago 2) en virtud de fórmulas y ritos secretos, con 3) la resultante presión sobre los poderes divinos por parte de seres humanos 4) en búsqueda de soluciones rápidas a problemas prácticos. Además, la magia suele llevar la impronta 5) del individualismo y del espíritu de iniciativa, en contraste con la persistencia de la comunidad de fe.

Al otro lado del espectro, el milagro se integra por lo general en un contexto de 1) fe en un Dios personal al que es preciso someter la propia voluntad en oración, 2) una permanente comunidad de fe y 3) una manifestación pública del poder de Dios 4) no sujeta a un rito o fórmula determinados. Insisto en que “magia” y “milagros” son dos modelos ideales situados a ambos extremos del espectro. Por ejemplo, los papiros mágicos griegos suelen reflejar el modelo ideal de magia, aunque a veces presentan elementos de oración y humilde súplica. Del mismo modo, en los Evangelios, la mayor parte de las curaciones realizadas por Jesús tienden a situarse en el extremo del espectro correspondiente a los milagros, aunque algunas, como la curación de la hemorroísa, tienen elementos afines a la magia.



En resumen, yo no creo que la integración de milagro y magia en un fenómeno uniforme sea útil ni haga justicia a la complejidad de los datos. Por eso me parece que Smith y Crossan no aciertan al describir a Jesús como un mago judío. La categoría de taumaturgo está más en correspondencia con los textos evangélicos (si Crossan y Aune quieren incluir en ella a Apolonio de Tiana, por mí no hay inconveniente). Además presenta una mayor utilidad, ya que proporciona un punto de partida menos polémico y con menor carga emocional para examinar y evaluar los datos.

En el capítulo 19 efectúo un examen inicial de los milagros atribuidos a Jesús tal como son relatados en los cuatro Evangelios. Utilizando los criterios de historicidad, procedo a establecer el siguiente aserto global: durante su ministerio público, Jesús se atribuyó la realización de milagros; sus contemporáneos, tanto amigos como enemigos, creyeron que los hacía, y, en efecto, él llevó a cabo hechos extraordinarios que sus enemigos explicaron como el resultado de una alianza con los poderes demoníacos. En otras palabras, el intento de presentar las tradiciones evangélicas sobre milagros simplemente como propaganda misionera de los primeros cristianos es una falacia de ciertas tendencias de la crítica formal. Pero esa falacia zozobra entre los escollos de los criterios de historicidad, sobre todo el del testimonio múltiple de fuentes y formas. Un Jesús sin nada de taumaturgo, idea propagada en la época de la Ilustración por pensadores como Thomas Jefferson, es un buen ejemplo de refundición de un profeta judío del siglo I para adaptarlo a la sensibilidad de una minoría intelectual moderna.

La claridad reinante hasta este punto se transforma en nebulosidad cuando, tras ese aserto global, paso a efectuar un completo inventario de los relatos sobre milagros contenidos en los cuatro evangelios. En los capítulos 20, 21, 22 y 23 me ocupo, sucesivamente, de los milagros de Jesús: exorcismos, curaciones de afecciones físicas, resurrecciones y, finalmente, esa categoría miscelánea de los “milagros sobre la naturaleza” (categoría que rechazo). En esos capítulos, los juicios sobre historicidad son extremadamente aventurados. Lo mejor que se puede hacer —pienso— es establecer una distinción entre los relatos que con gran probabilidad son puras y simples creaciones de la Iglesia primitiva y los que de algún modo pueden remontarse al Jesús histórico, si bien cabe la posibilidad de que hayan sido reelaborados por la predicación cristiana posterior.

Los resultados de aplicar los criterios de historicidad para llevar a cabo esa distinción son a veces sorprendentes y no siempre responden a lo que yo habría esperado o deseado. Por ejemplo, a mi parecer, el extraño relato de Mc 5 acerca del geraseno poseído por un espíritu inmundo llamado Legión tiene como base un exorcismo que verdaderamente realizó Jesús en

la región de Gerasa, en la Decápolis. En cambio, el delicioso relato sobre la mujer sirofenicia que suplica a Jesús la ejecución de un exorcismo en su hija tiene visos de ser una creación del cristianismo primitivo dirigida a simbolizar las relaciones entre judíos y gentiles en la misión cristiana. La mayor parte de los milagros sobre la naturaleza parecen haber sido generados en la Iglesia primitiva; sin embargo, los relatos sobre multiplicaciones milagrosas de alimentos realizadas por Jesús pueden reflejar alguna comida especial que él diera durante su ministerio público.

Todos estos juicios, lo admito, son sumamente discutibles, pero ponen de relieve un punto básico sobre el que he insistido a lo largo del volumen II: el único modo de alcanzar conclusiones siquiera probables es someter a un minucioso análisis los datos y aplicar escrupulosamente los criterios de historicidad. Aquí vemos de nuevo la razón por la que el camino se presenta largo y polvoriento. Pero, al menos, disponemos de un mapa vial ahora que empieza el viaje.

## Notas a la introducción

<sup>1</sup>Sobre las tendencias de esta nueva etapa de la búsqueda, véase Craig A. Evans, "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology": *TS* 54 (1993) 3-36.

<sup>2</sup>Para evitar una indebida proliferación de las notas, no repito en estos comentarios introductorios todas las referencias a obras principales que figuran en el cuerpo del volumen II.

<sup>3</sup>*Ant.* 18.3.3 §63-62. Sobre la autenticidad y el significado del esencial texto denominado *Testimonium Flavianum* ("testimonio" de Josefo sobre Jesús), véase *Un juicio marginal*, I, 79-108.

<sup>4</sup>Como explicaré en su momento, no estoy de acuerdo con la equiparación que hace Smith de milagro y magia ni con su descripción de Jesús como un mago secretamente antinomista. Sin embargo, debo señalar que, junto con especialistas como David E. Aune, E. P. Sanders y John Dominic Crossan, Smith ayudó a corregir la miopía de ciertos críticos que, por conveniencia, han sido incapaces de notar la presencia masiva de relatos de milagros en todos los estratos, incluso en los más primitivos, de la tradición sobre Jesús.

<sup>5</sup>Cf. Evans, "Life-of-Jesus Research", 29.

<sup>6</sup>De manera no muy diferente al formateado de discos duros en los ordenadores, susceptible de ser realizado en varios niveles, la composición de una historia o biografía, aunque siempre es interpretativa hasta cierto punto, permite varios niveles de interpretación. Ya la simple reunión de datos y el juicio sobre su historicidad implican cierto "bajo nivel" de interpretación. Por encima de ese bajo nivel, *Un juicio marginal* procura en lo posible que toda interpretación de alcance sobre Jesús y su obra surja gradual y naturalmente de la convergencia de los datos juzgados históricos. En particular, *Un juicio marginal* no pretende aplicar a los datos ninguna cuadrícula interpretativa, ya sea política, económica o sociológica. Esas cuadrículas pueden ser útiles en una fase posterior de la interpretación, pero en la búsqueda del Jesús histórico no generan nuevos conocimientos acerca de él ni resuelven el problema de la histori-

cidad de los datos Naturalmente, *Un judío marginal* trabaja desde unos presupuestos, pero son los presupuestos generales de la historiografía

<sup>7</sup> En *The Religion of Jesus the Jew* (Minneapolis Fortress, 1993) 7, Geza Vermes manifiesta su desden por la 'metodología' y su afición a 'ir por libre' El problema es que toda investigación erudita no totalmente irregular se desarrolla siguiendo ciertas normas, independientemente de que hayan sido pensadas y etiquetadas y se reconoce el uso de ellas El peligro de seguir un método y unos criterios no deliberados se hace evidente casi de inmediato en la obra de Vermes 1) Implícitamente, el trabajo con el criterio del testimonio múltiple de fuentes, pero no utiliza ese criterio como es debido Por ejemplo, para demostrar que Jesús observaba la ley cultiva, Vermes afirma (p. 18) que «los tres Evangelios sinópticos informan de que, después de curar a un leproso, [Jesús] le ordeno presentarse ante un sacerdote para ser examinado», y cita Mc 1,44 como prueba Sin embargo, a juicio de la mayor parte de los comentaristas, las versiones mateana y lucana de esa curación son simplemente adaptaciones teológicas del relato del Marcos Hay, pues, solo una fuente independiente que atestigüe el hecho histórico Los paralelos mateano y lucano ciertamente expresan lo que Marcos y Lucas pensaban de Jesús, pero no ofrecen un testimonio independiente sobre la historicidad del hecho (aun cuando se diera por bueno que Marcos se sirviera de Mateo, seguiría habiendo una sola fuente independiente) 2) Vermes utiliza también una especie de combinación de los criterios de dificultad y discontinuidad (p. 17) Sin embargo, al aplicar esos criterios hay que andarse con mucho tiento si se recurre a material rabínico Desdichadamente, Vermes emplea con desconcertante liberalidad y ligereza no solo la Misna (redactada ca. 200 d. C.), sino también la Tosefta, los varios midras y targumes e incluso el Talmud jerosolimitano (redactado en la primera mitad del siglo V) y el Talmud babilónico (que, redactado en la primera mitad del siglo VI, alcanza su forma final en el siglo VIII) Vermes no se toma en serio el problema —al que alude Jacob Neusner en particular— del recurso a material rabínico para entender el judaísmo de la primera parte del siglo I (pp. 7-10) En cambio, véase con qué cuidado tratan la cuestión —aunque sin coincidir todos ellos— E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishna: Five Studies* (London SCM, Philadelphia Trinity, 1990), id., *Judaism: Practice & Belief 63 BCE-66 CE* (London SCM, Philadelphia Trinity, 1992), Craig A. Evans, 'Mishna and Messiah' In *Context: Some Comments on Jacob Neusner's Proposals* *JBL* 112 (1993) 267-89, y, en réplica a Sanders y Evans, Jacob Neusner, 'Mr. Sanders' Pharisees and Mine' *SJT* 44 (1991) 73-95, id., 'The Mishna in Philosophical Context and out of Canonical Bounds' *JBL* 112 (1993) 291-304 Para la evaluación que este último autor hace de mi obra, cf. Jacob Neusner, 'Who Needs "The Historical Jesus"?' *Bulletin for Biblical Research* 4 (1994) 1-14

<sup>8</sup> En vista de la expansión de la obra a tres volúmenes, he decidido dividir cada volumen en partes separadas, haciendo que cada volumen comience con su propia 'parte primera' Esto altera mi proyecto original de numerar las partes consecutivamente a lo largo de toda la obra (véase volumen I, pp. 41-42)

<sup>9</sup> Cf. Evans, 'Life-of-Jesus Research', 17

PRIMERA PARTE  
JUAN Y JESÚS

*Juan llamado el Bautista ...  
invitaba a los judíos  
a participar del bautismo*

JOSEFO, *ANT.* 18.5.2 §116-17

## Juan sin Jesús El Bautista y su rito bautismal

### I. La existencia histórica de Juan Bautista<sup>1</sup>

Nuestro estudio sobre la cronología de la vida de Jesús al final del volumen I llegó a un resultado sombrío. Situó dos figuras históricas, ambas relacionadas con dos grandes símbolos de juicio y muerte, en dos fechas entre las que transcurre el ministerio de Jesús: Juan Bautista con su bautismo a comienzos del año 28 d. C. y Poncio Pilato con la cruz el 7 de abril del año 30. Tan horrible simetría no escapó a los evangelistas ni a autores cristianos posteriores.

Sin embargo, pese a toda la historia elaborada a lo largo de los siglos por la teología, el Bautista histórico y el Pilato histórico, a semejanza de las dos grandes columnas en el exterior del templo de Jerusalén, siguen flanqueando el ministerio de Jesús<sup>2</sup>. Su simetría llega más allá de lo simbólico y teológico. No solamente los cuatro Evangelios, sino también Josefo, reconocen la existencia del Bautista y de Pilato.

A diferencia del *Testimonium Flavianum* (*Ant.* 18.3.3 §63-64), estudiado en el capítulo 3, la noticia que ofrece Josefo sobre Juan Bautista en *Ant.* 18.5.2 §116-119<sup>3</sup> no requiere una larga defensa de su autenticidad. El texto básico aparece en todos los manuscritos importantes de las *Antigüedades judaicas*<sup>4</sup>, y el vocabulario y el estilo son claramente los de Josefo, como resulta evidente sobre todo en los libros 17-19 de las *Antigüedades*<sup>5</sup>. Además —lo que tampoco es el caso del *Testimonium*—, Orígenes, en su *Contra Celso* (1.47), hace una clara referencia a la noticia de Josefo sobre el Bautista: «En el libro 18 de las *Antigüedades judaicas*, Josefo atestigua que Juan es el que se convirtió en “el Bautista” y prometió la purificación para los que fueran bautizados»<sup>6</sup>. Todo el texto de Josefo sobre el Bautista está recogido, con ligeras variantes, en la obra de Eusebio *Historia eclesiástica* (1.11.4-6)<sup>7</sup>.

El mismo contenido de ese texto aboga por su autenticidad. La información que ofrece Josefo sobre el Bautista está literaria y teológicamente desvinculada de la relativa a Jesús, la cual se encuentra en un lugar anterior del libro 18 y no contiene, por tanto, ninguna referencia a Juan. El pasaje sobre el Bautista, aparte de duplicar sobradamente en extensión al de Jesús<sup>8</sup>, es más encomiástico y difiere de los cuatro Evangelios (aunque sin contradecirlos de modo formal) tanto en su tratamiento del ministerio de Juan como en el de su muerte. Así las cosas, cuesta imaginar que un copista cristiano efectuase interpolaciones sobre Jesús y Juan en el libro 18 de las *Antigüedades*, presentando al Bautista en escena después de la muerte de Jesús, no vinculándolo en absoluto con él y dándole un tratamiento más extenso y más elogioso. No es sorprendente, por tanto, que sean pocos los críticos contemporáneos que ponen en duda la autenticidad del pasaje sobre el Bautista<sup>9</sup>.

Ese texto se diferencia también del *Testimonium* en que su griego es más difícil de traducir con exactitud. Los lectores interesados en los problemas que implica la reproducción del pensamiento de Josefo con todos sus matices encontrarán un *excursus* sobre la cuestión al final de este capítulo. Aquí ofrezco simplemente el resultado de mis esfuerzos por traducir el texto griego. Este pasaje es en realidad un inciso insertado por Josefo después de narrar la derrota del ejército de Herodes Antipas por el rey nabateo Aretas IV.

§116 Pero algunos judíos creían que el ejército de Herodes fue destruido por Dios: realmente, en justo castigo de Dios [a Herodes] para vengar lo que él había hecho a Juan, llamado “el Bautista”<sup>10</sup>.

§117 Porque Herodes lo mató, aunque [Juan] era un buen hombre y [simplemente] invitaba a los judíos a participar del bautismo, con tal de que estuviesen cultivando la virtud y practicando la justicia entre ellos y la piedad con respecto a Dios. Pues [sólo] así, en opinión de Juan, el bautismo [que él administraba] sería realmente aceptable [para Dios], es decir, si lo empleaban para obtener, no perdón por algunos pecados, sino más bien la purificación de sus cuerpos, dado que [se daba por supuesto que] sus almas ya habían sido purificadas por la justicia.

§118. Y cuando los otros [esto es, los judíos corrientes] se reunieron [en torno a Juan], como su excitación llegaba al punto de la fiebre al escuchar [sus] palabras, Herodes empezó a temer que la gran capacidad de Juan para persuadir a la gente podría conducir a algún tipo de revuelta, ya que ellos parecían susceptibles de hacer cualquier cosa que él aconsejase. Por eso [Herodes] decidió eliminar a Juan adelantándose a atacar antes de que él encendiese una rebelión. Herodes consideró esto mejor que esperar a que la situación cambiara y [luego] lamentarse [de su tardanza en reaccionar] cuando estuviera sumido en una crisis.

§119. Y así, a causa del recelo de Herodes, Juan fue llevado en cadenas a Maqueronte, la fortaleza de montaña antes mencionada, allí se le dio

muerte. Pero los judíos opinaban que el ejército fue destruido para vengar a Juan, en el deseo de Dios de castigar a Herodes.

Más adelante señalaremos las coincidencias y discrepancias de Josefo con los relatos evangélicos. Baste decir aquí que Josefo pasa por alto o desconoce las expectativas escatológicas del Bautista <sup>11</sup>. Para los lectores de Josefo, mayoritariamente paganos, Juan se convierte en un filósofo moralista popular de cariz estoico y con un rito de lustración un tanto neopitagórico. Sin embargo, como veremos, Josefo es probablemente más fiable que Marcos en lo referente al relato de la ejecución de Juan. Mas, por ahora, lo que nos interesa de Josefo es simplemente el referido testimonio sobre la existencia del Bautista con la vaga noticia sobre su ministerio y muerte.

Aparte de Josefo, en los mismos Evangelios hay una buena base para afirmar la historicidad del Bautista. El criterio del testimonio múltiple queda satisfecho con los testimonios independientes que ofrecen Marcos, Q, posiblemente un dicho aislado perteneciente a M (Mt 21,32) y Juan <sup>12</sup>. No menos importancia reviste en este caso el criterio de dificultad, dado que, en la tradición evangélica, el Bautista es una especie de comodín. Luego tendremos ocasión de ver que fue un profeta judío independiente, activo hacia el año 28 d. C., que pudo haber entrado en contacto directo con Jesús una sola vez. El valor de este personaje para los judíos del siglo I queda reflejado tanto en el tratamiento más extenso y laudatorio que (en comparación con el *Testimonium Flavianum*) le dispensa Josefo como en los grupos de “discípulos del Bautista”, que siguieron venerándolo después de su muerte, se negaron a hacerse cristianos y se convirtieron, consiguientemente, en un movimiento rival en los primeros tiempos del cristianismo.

Así las cosas, los cuatro evangelistas tuvieron que esforzarse en “salvar a Juan” para el cristianismo. Por ejemplo, el paradójico Evangelio de Marcos alberga una gran paradoja en sus primeros versículos: el Bautista profetizado por el AT como el que va a preparar a Jesús el camino; sin embargo, Juan nunca penetra el misterio de la identidad de Jesús, ni siquiera al bautizarlo (Mc 1,2-3.4-8.9-11). De este modo, hasta para el precursor del Mesías permanece velado el secreto mesiánico. Mateo, por el contrario, presenta un Juan que reconoce la dignidad de Jesús y confiesa públicamente su propia inferioridad con respecto a él incluso poco antes de bautizarlo (3,13-15). Lucas convierte al Bautista en pariente de Jesús para que el feto del Bautista pueda dar testimonio del feto de Jesús saludándolo en la visitación de María a Isabel (Lc 1,41-44). Este precoz testimonio se hace necesario al no haber ningún otro momento en que Juan y Jesús tengan un encuentro en el Evangelio de Lucas. A causa del curioso orden lucano de los acontecimientos, el encarcelamiento de Juan es narrado antes



que el bautismo de Jesús, sin que se diga nunca explícitamente quién se encarga de bautizarlo (Lc 3,19-21).

En el cuarto Evangelio, Juan Bautista no es el Bautista; no se le aplica tal título. Él mismo niega ser Elías (1,21), aunque Jesús en los sinópticos insinúa (Mc 9,13) o afirma abiertamente (Mt 11,14; 17,12-13) que lo es. El bautismo de Juan, claramente definido en los sinópticos (Mc 1,4 parr.) como un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados, nunca es relacionado con el arrepentimiento y el perdón en el cuarto Evangelio, donde se convierte en un medio de revelación cristológica (1,31). Aquí, la principal función de Juan no consiste en bautizar (de hecho, ni siquiera de pasada se dice que bautice a Jesús), sino en dar *testimonio* de Jesús; es la primera persona que el cuarto Evangelio presenta como testigo (1,7-8,19). No sólo da testimonio de Jesús definiéndolo como la luz (1,7), el Señor (1,23), el cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29), el Elegido (o el Hijo) de Dios (1,34), el esposo al que corresponde crecer mientras Juan mengua (3,29-30); también atestigua que Jesús es la Palabra preexistente entrada en la historia humana. En 1,15, inmediatamente después de la resonante frase («la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros») en que culmina el prólogo, se reintroduce en él a Juan para hacerle atestiguar: «El que viene detrás de mí ha sido colocado por delante de mí, porque existía [ἦν, el verbo empleado para la existencia divina a lo largo del prólogo] antes que yo». Juan pasa a ser en el Evangelio el primer testigo de la afirmación cristológica fundamental de que Jesús es la Palabra o el Hijo preexistente que ha adquirido naturaleza humana.

Esta increíble diversidad —por no decir conflicto— de interpretaciones que se encuentra en los cuatro Evangelios se debe a un simple hecho. Justo en el comienzo del ministerio de Jesús está el independiente ministerio de un Bautista independiente, un profeta judío que inició su vida pública con anterioridad a Jesús y aparte de él; que, aparte también, obtuvo gran popularidad y veneración; que ganó el respeto y el sometimiento de Jesús a su bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados, y que dejó tras sí un grupo religioso que siguió existiendo aparte del cristianismo. El Bautista representó un problema en el preciso instante en que el cristianismo empezaba a escribir la historia de Jesús; un problema demasiado conocido para ser soslayado o negado, que cada evangelista tuvo que afrontar como mejor pudo. La dificultad que encuentran los evangelistas para poner a un Bautista independiente en una situación de dependencia dentro de la historia de Jesús, así como la diversidad, cuando no contradictoriedad, de los resultados alcanzados abogan por su existencia histórica. No es lógico que los evangelistas (y sus fuentes antes que ellos) se tomaran el trabajo de crear un problema monumental para sus propias teologías creando la figura de Juan Bautista.

En suma, cabe afirmar que tanto los Evangelios como el pasaje de Josefo son testimonios válidos de la existencia histórica y el ministerio del Bautista. Pese a todas sus discrepancias, esas diversas fuentes dejan sentados unos hechos que pueden servir de marco a nuestra discusión ulterior. Hacia el año 28 d. C. apareció en la escena religiosa de Palestina un profeta judío, santo y asceta. Se llamaba Juan y recibía el sobrenombre de “el Bautista” por el sorprendente e inusitado rito que practicaba: con su propia autoridad bautizaba a otros judíos (al parecer, sólo una vez en la vida) como signo de que estaban arrepentidos de pasadas iniquidades, limpios ya de pecado y resueltos a vivir una vida nueva, moralmente pura. Atrajo grandes muchedumbres; pero su capacidad para influir sobre las masas y/o su perturbadora enseñanza provocaron que Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, dispusiera, como medida preventiva, su arresto y ejecución. Ésta tuvo lugar, si no antes, en los años 30 ó 33 (según los Evangelios, donde la muerte de Juan es anterior a la de Jesús) o, como muy tarde, antes del 36 (cuando el rey Aretas IV de Arabia derrotó a las tropas herodianas, acontecimiento que induce a Josefo a mencionar la ejecución del Bautista por mandato de Herodes). Hubo un sentimiento de veneración por Juan que no cesó con su muerte. Por un lado, Josefo recuerda que “algunos judíos”, aparentemente años después de la ejecución, interpretaron espontáneamente la derrota de Herodes a manos de Aretas como un castigo divino por la muerte del Bautista. Por otro, los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles reflejan una efectiva rivalidad con los discípulos de Juan. Tanto en muerte como en vida, éste fue siempre una figura independiente, cuya domesticación para el cristianismo planteó problemas a los evangelistas.

Dado que Jesús se adhirió a Juan y a su bautismo poco antes de emprender su propio ministerio, es importante profundizar en Juan, en su mensaje y su bautismo: ellos pueden indicarnos la postura espiritual de Jesús al comienzo de su vida pública.

## II. El “relato de la infancia” de Juan en Lc 1

Desgraciadamente, no es tan fácil como creen algunos autores ir más allá de los escuetos datos antes enumerados y exponer con detalle qué significado tuvieron el ministerio, el mensaje y el bautismo de Juan para él mismo y para sus seguidores. Al igual que Walter Wink, no puedo por menos de admirarme ante la ingenua confianza que ciertos autores depositan en sus minuciosas reconstrucciones históricas de la vida del Bautista. Como señala Wink, «irónicamente, mientras que sobre la búsqueda del Jesús histórico se han pronunciado discursos derrotistas, la del Juan histórico no ha suscitado ninguno»<sup>13</sup>. Si somos conscientes de que tenemos que

habérmolas no sólo con la interpretación teológica de Juan realizada por las fuentes cristianas, sino también con una postura reverencial o de fe hacia él por parte de sus seguidores (que pueden ser la fuente de al menos una porción del material evangélico relativo al Bautista), nuestras afirmaciones serán más modestas.

Creo que esto vale especialmente para el relato del nacimiento de Juan contenido en Lc 1. Estamos muy lejos de conocer al Juan anterior a su aparición como profeta en el escenario histórico: no sabemos nada de sus orígenes ni de su pasado. En esto difiere de Jesús, acerca de cuyos padres, familia, lugar y fecha de nacimiento, edad y linaje tribal podemos decir algo. En el caso de Juan nos encontramos ante un completo vacío de datos.

Me doy cuenta de que al decir esto me sitúo frente a quienes creen que se puede usar parte –si no la totalidad– del “relato de la infancia” de Juan para trazar los orígenes y el pasado del Bautista<sup>14</sup>. No es preciso ser un fundamentalista para adoptar esta actitud más confiada. Eruditos tan escépticos como Dibelius y Bultmann expresaron su opinión de que algo del material de Lc 1 sobre el Bautista podía tener su verdadero origen en los seguidores de Juan<sup>15</sup>. De ahí que algunos hayan sostenido (aunque no Dibelius ni Bultman) que el relato, una vez limpio de sus motivos veterotestamentarios y sus excrecencias legendarias, puede ser utilizado como una mina de información histórica sobre el nacimiento y la juventud del Bautista<sup>16</sup>.

Debo confesar mi falta de fe en el éxito de tales intentos. Si éstos ya constituyen una empresa difícil en el caso de los relatos de la infancia de Jesús recogidos en Mt 1-2 y Lc 1-2, rozan lo imposible cuando todo lo que se puede utilizar como base son partes de Lc 1 y las supuestas tradiciones sobre el Bautista que les subyacen. Varias consideraciones recomiendan precaución:

1) En el caso de Jesús, al menos contamos con dos relatos de la infancia distintos, los cuales nos permiten comparar las similitudes y las diferencias y llegar a algunas conclusiones razonables sobre la tradición primitiva común sobre la que se asientan esos relatos. Pero, en lo que respecta al relato sobre el Bautista de Lc 1, no existe ninguna otra versión con la que poder cotejarlo y es imposible ir más allá de una especulación en gran parte improbable sobre el contenido de la tradición prelucaña<sup>17</sup>.

2) Desde Dibelius en adelante, se ha señalado con frecuencia que los relatos de la infancia del Bautista y de Jesús son básicamente paralelos entre sí y que el de Jesús muestra cierto grado de superioridad en cada etapa de la narración simétrica<sup>18</sup>. Sin embargo, de ningún modo está claro el

origen de esa simetría. Podríamos suponer que existió en primer lugar un relato bastante completo del nacimiento de Juan y que luego se elaboró uno sobre Jesús con arreglo a ese modelo; pero también es concebible el proceso contrario, donde la “infancia” de Jesús habría servido de pauta para la de Juan<sup>19</sup>. Realmente es muy probable que, cualquiera que fuera el punto de partida del relato lucano, cada uno de ambos ciclos de tradiciones influyera sobre el otro mientras iban siendo forjados conjuntamente<sup>20</sup>. Una conexión artificial de los dos ciclos es visible en el pasaje donde Lucas refiere la visitación de María a Isabel; cabe preguntarse cuántas otras conexiones y similitudes fueron creadas mientras iban desarrollándose juntas ambas tradiciones. Todo esto hace cuando menos arriesgado declarar pura historia determinados puntos del relato sobre la infancia del Bautista.

3) La distinción entre historia e interpretación teológica resulta aún más difícil por el hecho de que Lc 1-2 pertenece a esa gran obra literaria y teológica que es Lucas-Hechos<sup>21</sup>. Muchos temas de los dos primeros capítulos fueron colocados allí con la idea de proporcionar un punto de partida o una prefiguración para posteriores acontecimientos de la epopeya de Jesús y de la Iglesia primitiva<sup>22</sup>. Vemos, por ejemplo, que al inicio de la narración se presenta a Zacarías orando en el templo, lo cual crea conexiones no sólo con la presencia del niño Jesús en ese mismo lugar referida en el capítulo 2, sino con el pasaje en que los apóstoles regresan al templo para orar después de haber sido bendecidos al modo sacerdotal por Jesús<sup>23</sup>, ya resucitado, en el momento de ser llevado al cielo (Lc 24,50-54); eso sin contar las varias escenas de Hechos que se desarrollan en el templo. Naturalmente, nada de esto niega que existiese un sacerdote de nombre Zacarías y padre del Bautista; pero esa simetría teológica y literaria, tan típica de la estrategia que emplea Lucas para dar cohesión a su obra en dos volúmenes<sup>24</sup>, debería guardarnos de suponer una historicidad sin más.

Así pues, en nuestra búsqueda del Bautista histórico podemos prescindir de Lc 1 sin grandes remordimientos. No obstante, en justicia, es preciso señalar un elemento de la tradición sobre la infancia de Juan que podría ser candidato a cierto grado de historicidad. Aplicando el criterio de coherencia (o sea, tratando de ver en qué medida el Juan de Lc 1 es coherente con el Bautista ya adulto descrito en Marcos y Q), llego a la conclusión de que, si en el relato de Lucas hay algo digno de ser aprovechado como posible dato histórico, es la idea de que Juan era el único hijo de un sacerdote que oficiaba en el templo de Jerusalén<sup>25</sup>. Ese dato sería sumamente valioso, porque el hijo único de un sacerdote de Jerusalén tendría el grave deber de continuar al padre en su función y asegurar, mediante el matrimonio y la procreación, la continuidad de la línea sacerdotal. Si tal fuera la real situación histórica, en algún momento Juan se habría desen-

tendido conscientemente –y, a ojos judíos, escandalosamente– de su obligación de continuar a su padre en el sacerdocio y de engendrar a su vez futuros sacerdotes. Incumpliendo su deber familiar, así como su deber sacerdotal para con el templo de Jerusalén –y faltando, por tanto, a las obligaciones más sagradas para el judaísmo–, se fue al desierto de Judea para anunciar el juicio inminente y la apremiante necesidad de que todos los judíos fueran objeto de una purificación moral.

Ese comportamiento radical, “carismático”, que borra las líneas de autoridad y continuidad tradicionales, es muy coherente con la actuación y el mensaje de Juan como son presentados en las tradiciones de Marcos y Q. El Bautista del documento Q ve a sus compatriotas judíos como una “camada de víboras” que neciamente confían en su descendencia de Abrahán como protección contra el juicio que se avecina, cuando en realidad ni la descendencia de Abrahán ni el sólitico mecanismo cultural, sino únicamente el arrepentimiento individual y las buenas acciones, más el bautismo de Juan, pueden salvarlos de la destrucción (Lc 3,7-9 par.; cf. Mc 1,4-5.12). Esta visión radical, plasmada en el radical rechazo de un estilo de vida normal para llevar una existencia nómada en el desierto (Mc 1,36), es perfectamente coherente con lo que sólo de manera implícita nos dice Lucas: el hijo único de un sacerdote volvió la espalda a la función que por nacimiento estaba obligado a desempeñar y, rechazando de hecho a su familia sacerdotal y el templo, se fue al desierto para convertirse en un profeta israelita del juicio. Lo más impresionante de tal coherencia es que las líneas de convergencia no las traza nunca el propio Lucas. Naturalmente, esto no prueba que sea histórica la información de Lc 1 sobre el linaje sacerdotal de Juan. Pero la coherencia del argumento da que pensar. Entre las tradiciones de Lc 1 sobre el Bautista, quizá sólo este elemento goza de cierta plausibilidad. Aun así, personalmente, yo creo que toda la cuestión está condenada a no quedar resuelta<sup>26</sup>.

Desde el descubrimiento de los rollos del mar Muerto, muchos autores avalan como histórico un nuevo fragmento de Lc 1, la críptica parte final del relato de la infancia del Bautista: «El niño iba creciendo y se fortalecía en su interior. Y vivió en el desierto hasta el día de su manifestación a Israel» (Lc 1,80). Ya hemos visto que, según Josefo, los esenios adoptaban niños y los formaban en sus costumbres mientras aún eran dóciles (*G.J.* 2.8.2 §12). Juan pudo haber sido uno de esos niños formados en Qumrán<sup>27</sup>. Refuerza tal posibilidad el hecho de que Juan tuviese muchos rasgos en común con los qumranitas. Tanto él como ellos rechazaban el estilo normal de vida (urbana o rural); desarrollaban su actividad en el desierto de Judea o en sus contornos; sentían como inminente la definitiva intervención de Dios en la historia; veían en Is 40,3<sup>28</sup> la profecía de su labor preparatoria de esa intervención; llamaban a los verdaderos israelitas al arrepentimiento, advirtiéndoles del cercano fin de la historia presente;

predicaban la salvación o la perdición para los israelitas, según fuera su respuesta al aviso que les era proclamado, y practicaban algún rito o ritos en que el agua tenía un papel principal como símbolo de purificación interior.

Si bien todas esas similitudes permiten construir un argumento plausible, al mismo tiempo es preciso reconocer algunas diferencias relevantes entre Juan y los qumranitas. Cuando lo volvemos a encontrar ya adulto, Juan es un hombre solitario cuya única “comunidad” está constituida por sus propios discípulos; no hay indicio de que él o ellos hubieran pertenecido alguna vez a un grupo mayor o a una comunidad sedentaria. La mayor parte de esos discípulos –si cabe utilizar tal palabra en el sentido más amplio para incluir en ella a todos los que habían aceptado su enseñanza y su bautismo– volvieron a su vida y ocupaciones ordinarias. Es cierto que algunos bautizados por Juan parecen haber permanecido junto a él integrados en un “círculo íntimo” de discípulos, como sugieren los capítulos 1 y 3 del Evangelio de Juan; pero nada indica que se tratase de un grupo organizado ni que sus miembros lo fueran de modo permanente. En cambio, una mayor conciencia de grupo y quizá una organización mínima habrían cuajado después de la muerte de Juan, sobre todo al encontrarse los discípulos del Bautista en competencia con los primeros cristianos.

Hay otros aspectos que diferencian a Juan de los qumranitas. Por ejemplo, él no practica las frecuentes lustraciones de Qumrán, sino un bautismo único que administra personalmente. Tan estrechamente fue identificado Juan con su peculiar rito lustral que sólo él, entre los muchos judíos de su época que practicaban ritos de purificación, es llamado “el Bautista”<sup>29</sup>. De hecho, todo parece depender de su persona; no hay lugar para estructuras jerárquicas, como las de Qumrán, que garanticen orden y sucesión. Aunque los qumranitas están obsesionados con los falsos sacerdotes, el calendario y los ritos del templo de Jerusalén, que ellos consideran profanado y necesitado de urgente purificación y restauración, Juan –sobre todo si es de origen sacerdotal– permanece sorprendentemente callado en todo lo que al templo se refiere. Pero hay algo aún más llamativo: mientras que Qumrán se caracteriza por una interpretación y observancia superestricta de la ley mosaica, hasta el punto de conceptuar de laxistas a los mismos fariseos, los dichos y hechos de Juan conservados en los Evangelios y en Josefo no reflejan la menor preocupación por los detalles legales. Por supuesto, es posible justificar tales diferencias alegando una ruptura traumática de Juan adulto con la comunidad que lo había alimentado física y espiritualmente<sup>30</sup>; pero, antes de entrar más y más en el terreno de la novela, es preciso considerar dos puntos.

1) Conviene que Lc 1,80, origen de tanta especulación sobre una escuela preparatoria en el desierto, sea leído a la luz del modo de compo-

ción lucano. Es típico de Lucas concluir una escena desembarazándose de personajes no necesarios para la siguiente. Buen ejemplo de esto es el final de la escena de la visitación (1,39-56), donde se explica que «María estuvo con ella [Isabel] unos tres meses y después volvió a su casa» (v. 56). A primera vista parece como si Lucas dijese que María se volvió a casa antes del nacimiento del Bautista, que es narrado en la perícopa siguiente (1,57-66). Eso resulta extraño, sin embargo, pues se supone que el motivo del desplazamiento de María a casa de Isabel era, al menos en parte, prestar ayuda a esta añosa pariente suya, estando ya próximo el nacimiento de Juan. En realidad, no hay necesidad de pensar que en el v. 56 Lucas sitúa la marcha de María antes del nacimiento de Juan. Lo que hace es llevar una escena a su conclusión airosa y retirar un personaje no necesario para la escena siguiente <sup>31</sup>.

Algo similar ocurre en 1,80. Lucas ha dedicado atención especial a Juan en el cap. 1; pero, llegado al v. 80, lo hace “salir por el foro” porque no lo va a necesitar en el cap. 2. Más exactamente, encuentra ahora en el niño Juan el mismo problema que, como a Mateo, le planteará luego el niño Jesús: el de sacarlo del marco geográfico de su infancia para trasladarlo allí donde la tradición sinóptica común sitúa a Jesús en su vida adulta. Ya hemos visto cómo Mateo y Lucas crean diferentes puentes narrativos para conectar la tradición sobre el nacimiento de Jesús en Belén con su posterior “origen” nazareno, el único conocido en la tradición sinóptica común. Un recurso similar fue necesario para concluir airosamente el relato de la infancia de Juan. Esa tradición especial sitúa al niño Juan en una familia sacerdotal de la región de los montes de Judea, rodeado de parientes y vecinos (1,58). Por su parte, la tradición marcana lo presenta ya adulto como un solitario que recorre la ribera del Jordán en la zona del desierto de Judea. Había que establecer algún vínculo narrativo entre las dos tradiciones; por lo cual Lc 1,80 quizá no sea más que un puente literario, creado para conectar la tradición especial de la infancia con la tradición marcana de la que se sirve Lucas en 3,2-4 <sup>32</sup>.

2) Por eso la relación con Qumrán puede estar simplemente fuera de lugar <sup>33</sup>, sobre todo si recordamos que Qumrán no tenía el monopolio de los ascetas que practicaban la purificación ritual junto al Jordán en el desierto de Judea. Josefo nos dice de Banno que «vivía en el desierto, se cubría con cortezas de árboles, se alimentaba de plantas silvestres y se lavaba repetidamente día y noche con objeto de purificarse» (*Vida* 2 §11). A la luz de la obra de Joseph Thomas, es prudente ver en Qumrán, Banno y Juan manifestaciones particulares de un movimiento baptista y penitencial judío más mucho amplio que se produjo en la región del Jordán en los siglos I a. C. y I d. C. <sup>34</sup> Por eso, aunque no es imposible que Juan fuese “educado” en Qumrán, tal hipótesis puede estar concebida desde una pers-

pectiva demasiado limitada de un fenómeno religioso mucho más amplio, del que Juan, Banno y Qumrán serían simples concreciones.

Tras los pobres resultados obtenidos en nuestro intento de hallar alguna información histórica en el relato de la infancia del Bautista, nos quedan posibilidades que, sin dejar de ser modestas, tienen su atractivo: 1) el hijo único de un sacerdote se desentendió de su deber filial de continuar las funciones de su padre en el templo de Jerusalén, porque se sintió llamado a una vida de profeta crítico del sistema; 2) el origen de tal actitud podría estar en las ideas recibidas por ese hijo de sacerdote durante su formación en Qumrán o en otro establecimiento esenio. Ambas hipótesis son posibles, pero no demostrables. Yo me inclino más por la segunda, dado que, a diferencia de la primera, encuentra apoyo en el relato de Lc 1 y, sobre todo, porque es coherente con lo que sabemos sobre Juan adulto <sup>35</sup>.

### III. Palabras y hechos de Juan adulto según las tradiciones evangélicas

Nuestra preocupación aquí no es pasar revista a las varias descripciones redaccionales del Bautista contenidas en los cuatro Evangelios <sup>36</sup>, sino extraer de ellos tradiciones históricas fiables sobre Juan. Ante todo es preciso establecer una distinción metodológica entre 1) lo que Q y Marcos dicen que el Bautista dijo e hizo y 2) lo que Q y Marcos dicen que Jesús dijo acerca de él. La primera categoría será tratada en este capítulo, la segunda en el siguiente.

#### A) *La tradición Q sobre los dichos y hechos de Juan: el primer bloque de material acerca del Bautista*<sup>37</sup>

Juan Bautista desempeña un papel notablemente destacado en Q, especialmente en los dos grandes “bloques” de material relativo a él: Mt 3,7-12 || Lc 3,7-9.15-18 y Mt 11,2-19 || Lc 7,18-35 <sup>38</sup>. En este capítulo examinaremos el primer bloque, en el que Juan habla por sí mismo. En el capítulo siguiente, una vez que Jesús aparezca en escena y sea bautizado, procederemos a estudiar el segundo, en el que Jesús habla al Bautista y de él. Ambos pasajes de Q son particularmente notables en cuanto que muestran la más estrecha coincidencia –palabra por palabra– entre Mateo y Lucas que hallamos en el material de Q (cf. especialmente Mt 3,7-10 || Lc 3,7-9). Por eso es posible que ese material sobre el Bautista fuera fijado en una época anterior; buena parte de él no está explícitamente relacionado con Jesús ni con los cristianos (caso de Mt 3,7-10 par.) <sup>39</sup> o expresa la re-



lación de Juan con Jesús de una manera insólita en la Iglesia primitiva (como gran parte de Mt 11,2-19 par.). El criterio de discontinuidad, así como, a veces, la confirmación por parte de Marcos, Juan o Josefo, proporcionan bastante fiabilidad al núcleo de la tradición Q sobre el Bautista<sup>40</sup>. También es congruente con los rasgos generales del Bautista que pudimos reconstruir en la sección 1.

1) *Mt 3,7-10 par.* presenta a Juan como un inflexible profeta de un inminente juicio acompañado de fuego. Incluso los judíos que acuden al Jordán a recibir su bautismo reciben por toda bienvenida el epíteto de “camada de víboras”<sup>41</sup>. No son más que un hatajo de reptiles que huyen desesperadamente del peligro (de la quema, cabría decir, dada la imagen del final de Mt 3,10). Pero, prescindiendo de la metáfora, ese peligro no es otra cosa que la ira de Dios, quien pronto castigará a todos los que se niegan a cumplir su voluntad. El tema de la ígnea, destructiva ira de Dios aparece frecuentemente en los narradores de la historia de Israel y en los profetas clásicos<sup>42</sup>. Esa ira es la santidad de Dios como reacción automática contra todo lo pecaminoso en la conducta de Israel, especialmente la apostasía y la idolatría, que rompen la alianza sobre la que se asientan las relaciones de Dios con su pueblo. La idea de Dios suele ser descrita con metáforas de fuego, calor y viento abrasador, pero sólo alcanza su punto de ebullición en los agrios escritos de los siglos I a. C. y I d. C.<sup>43</sup> El Bautista ciertamente sigue la línea de esa tradición profética y apocalíptica cuando advierte al pueblo de Israel que, a pesar de los mecanismos externos de la religión, habrá de sufrir un juicio inexorable.

En el griego de Mt 3,7, la ira que Juan predice es calificada de *μελλούσης*, palabra que encierra la idea de un futuro inminente y/o seguro<sup>44</sup>. Es una descripción dirigida a inspirar temor; pero Juan advierte a los candidatos al bautismo que bautizarse por simple temor no es suficiente protección ante el juicio que se avecina. Junto con el bautismo, Juan exige un cambio tanto interior como exterior. Por dentro es preciso cambiar con la mente y con el corazón sobre lo que es importante en la vida y luego, por fuera, cambiar de comportamiento como corresponde. Esto es una *μετάνοια*, ese cambio de forma de pensar en que consiste el arrepentimiento sincero<sup>45</sup>. Es el equivalente del hebreo rabínico *teshubá* (arameo *tetubá*), la actitud interior que respondía al grito conminatorio de los profetas: *shub* (arameo *tub*)<sup>46</sup> “volved”, es decir, abandonad vuestros pecados, apostasía e idolatría y convertíos al Dios verdadero. Esa conversión debe producirse en lo profundo del propio ser, y ningún acto religioso externo, ni siquiera el bautismo, puede sustituirla<sup>47</sup>. Por otro lado, de esa conversión interior debe ser reflejo exterior el comportamiento cotidiano, mediante un cambio a buenas acciones que son los «frutos(s)»<sup>48</sup> dignos del [i. e., correspondientes y anteriores al] arrepentimiento».

Pero Juan conoce la dificultad de convencer a esa “camada de víboras” de que la simple descendencia física de Abrahán, como el simple bautismo físico, no será protección suficiente en el día del juicio <sup>49</sup>. «Nosotros tenemos a Abrahán por padre» indica una conciencia colectiva de ser el pueblo elegido, la cual suponía confianza en las promesas de Dios, pero ha generado autocomplacencia <sup>50</sup>. Para eliminar ésta, el Bautista quita importancia a una vinculación biológica con Abrahán. El Creador todopoderoso puede sacar hijos de Abrahán hasta de las piedras que pisan los oyentes de Juan <sup>51</sup> y lo puede hacer con la misma facilidad con que otorga la categoría de pueblo elegido, la cual, de todas formas, ya no tiene sentido para las personas ni para las piedras, dada la inminencia del juicio, v. 8bc <sup>52</sup>.

Conviene aquí llamar la atención sobre un punto que debe ser bien entendido en todos los discursos conminatorios de Juan y Jesús que examinaremos a lo largo de esta obra. Ambos proclaman sus amonestaciones y advertencias a Israel precisamente como profetas israelitas que trabajan dentro de ese pueblo y para él. Como Amós o Jeremías, condenan con vehemencia y aperciben acaloradamente del juicio a Israel, precisamente por lo mucho que les preocupa la salvación de su pueblo. De una vez por todas dejemos claro que, en la búsqueda del Jesús histórico, esas acusaciones proféticas deben ser entendidas como procedentes de un buen israelita que intenta avisar a la comunidad de la alianza de lo que él ve como un peligro inminente para ella. Es dentro de este contexto donde el Bautista utiliza esa poderosa imagen de ruptura, de abolición de los derechos basados en la historia salvífica y vistos como una protección contra el juicio final, para “sacudir” la conciencia de sus oyentes y sacarlos de su letargo espiritual. Sin embargo, aunque utiliza la retórica, no es una “retórica vacía”; quiere que esa abolición sea tomada en serio. Como en Jesús, vemos en Juan un notable elemento de ruptura con gran parte del judaísmo de su tiempo.

A ojos del Bautista, el peligro es en verdad inminente <sup>53</sup>. «Ya está el hacha puesta a la raíz del árbol» (v. 10a). No hay tiempo que perder porque –continuando con la imagen del fruto para las buenas obras que manifiestan la genuina conversión de los pecadores– «todo árbol que no da buen fruto será cortado y echado al fuego» (v. 10b). Presumiblemente, el árbol que da buen fruto no tendrá ese fin; en todo caso, es revelador el terrible modo de formular la predicción en términos negativos. La predicción de Juan, aunque mantiene abierta la esperanza de salvación, hace hincapié en el tremendo castigo que se avecina; por eso, el dicho de Mt 3,12 par. concluye también con el tema negativo del «fuego que no se apaga».

La imagen del hacha cortando el árbol tiene precedentes en la descripción veterotestamentaria del juicio (cf. Is 10,33-34; 32,19). Lo nuevo

aquí es que el Bautista presenta el juicio como inminente: el leñador ya ha dejado al aire las raíces del árbol y está calculando cuidadosamente el ángulo de incidencia del hacha antes de descargar el primer golpe <sup>54</sup>. Un leñador que ha hecho ya todo eso no se detiene luego a considerar si convendría dejar crecer el árbol más tiempo. Hay quien ve en el árbol una metáfora de la colectividad de Israel (cf. Jr 11,16) <sup>55</sup>; pero el énfasis en “*todo árbol*” parece denotar una advertencia a los israelitas como individuos, lo cual tiene sentido en un sermón donde se llama a una decisión de carácter individual y se profetiza una clara división entre buenos y malos en el último día (v. 12) <sup>56</sup>.

Pero ¿a qué clase de individuos va dirigido el sermón? Mateo habla de que «muchos fariseos y saduceos venían a que los bautizara». La combinación “fariseos y saduceos” como alusión al conjunto de practicantes de ciertos actos o seguidores de una determinada doctrina se encuentra solamente en el Evangelio de Mateo (3,7; 16,1.6.11-12), y las comparaciones con el material de Marcos y Q (Mc 8,11-21; Lc 3,7) indican que es de creación mateana <sup>57</sup>. Figurase o no en Q la frase de Lucas «la gente que venía a ser bautizada por él», esta descripción más genérica de los oyentes del Bautista concuerda con el texto subsiguiente. La descendencia de Abrahán era algo que se atribuían todos los israelitas, no sólo los sacerdotes de Jerusalén y los fariseos; además, la distinción básica entre buenos y malos que discurre a lo largo de este minisermon se halla establecida en los términos más generales posibles. Por otro lado, la genérica expresión lucana “la gente” está avalada por la alusión de Josefo al grupo grande y global de “los otros” (τῶν ἄλλων). En consecuencia, los destinatarios potenciales del sermón de Juan son todos y cada uno de los israelitas <sup>58</sup>.

Lo sorprendente es que los destinatarios reales de la terrible admonición contenida en Mt 3,7-10 || Lc 3,7-9 son los judíos corrientes que se han tomado el tiempo y la molestia de llegar hasta Juan para recibir su bautismo. Es a ellos, a los ostensiblemente bien dispuestos, a quienes Juan lanza su fulminante denuncia <sup>59</sup>. Así, gracias a esta perla más bien negra de Q, tenemos ya una muestra del mensaje de Juan: ante el juicio inminente, ante las inminentes llamaradas de la santa ira de Dios, que amenazan con abrasar a su pueblo, piadoso en apariencia pero impío en realidad, hasta los ostensiblemente devotos se encuentran en peligro <sup>60</sup>. Es imprescindible, por tanto, una confesión no sólo de los pecados individuales, sino también de los colectivos del pueblo de Dios, que se ha descarriado y ha perdido por ello la garantía de su salvación en el día del juicio. Esto significa que no todos miembros de la sociedad empírica llamada Israel formarán parte del Israel escatológico salvado por Dios. Sólo la pronta decisión de aceptar el bautismo de Juan y acompañarlo con un cambio de actitud interior y de conducta externa puede librar al judío del fuego que se avecina <sup>61</sup>.

La atroz perversión del pueblo de Dios; el terrible juicio a punto de llegar; los malos destruidos por el fuego; el profeta solitario que recuerda los comienzos de la historia de Israel y, en los tonos más dramáticos, exhorta al pueblo al arrepentimiento por la proximidad del fin; la disolución de aquellos lazos histórico-salvíficos y biológicos que daban seguridad a Israel; la salvación posible sólo para los miembros de ese pueblo que, habiendo escuchado la revelación final a través del triste y solitario profeta, actúen pronta y consecuentemente: todos estos elementos son causa de que muchos autores califiquen a Juan de figura “apocalíptica”<sup>62</sup>. El problema reside en que la “apocalíptica” es una categoría difícil de fijar, sobre la cual se viene sosteniendo un largo debate<sup>63</sup>. Ciertamente, el Bautista presenta algunos rasgos del pensamiento apocalíptico y de la literatura de ese género; sin embargo, otros elementos que les son propios faltan en el material que ha llegado hasta nosotros (por ejemplo, visiones místicas interpretadas por ángeles, viajes a través de los varios niveles del cosmos hasta el cielo y el trono de Dios, especulaciones astrológicas y relativas al calendario, cronologías sobre la historia de la salvación, símbolos fantasmagóricos y alegorías esotéricas, la cuestión del destino de las naciones gentiles y una doctrina sobre el destino del individuo después de la muerte). Quizá lo más revelador es que, a diferencia del movimiento apocalíptico, el Bautista y sus seguidores inmediatos no dejaron escritos, sobre todo del tipo pseudoepigráfico característico de la apocalíptica. En cierto sentido, Juan es el continuador de la predicación puramente oral de Elías y otros profetas del AT; no siente la necesidad de involucrarse en escritos pseudoepigráficos ni en frases enigmáticas para ganar legitimidad. Utilizando un lenguaje claro y simple, predica sobre la base de su autoridad personal, que él parece considerar como recibida directamente de Dios<sup>64</sup>.

Podría ser más exacto, por tanto, describir a Juan como un profeta escatológico en el que se encuentran algunos motivos apocalípticos<sup>65</sup>. Lo “escatológico” no es menos problemático que lo apocalíptico, sobre todo porque ciertas formas de escatología *son* apocalípticas<sup>66</sup>. Pero, en general, esta categoría se puede utilizar con referencia al final definitivo de la historia del pueblo de Dios como ha sido experimentada por éste desde el tiempo de su elección. Es un final –pero a la vez un nuevo comienzo– que Dios determina en su justa ira al someter a juicio a su pueblo santo para exterminar a los pecadores y salvar a los que han sido fieles o se han arrepentido sinceramente a última hora (en unos casos, aceptando el justo reinado de un rey nuevo e ideal; en otros, obedeciendo las exhortaciones de un profeta final que les ha sido enviado). Todos estos temas, en varias combinaciones, pueden incluirse en la “escatología profética” que se encuentra en el AT y en algunos escritos intertestamentarios. El grado en

que, después del final y nuevo comienzo, Israel es mantenido en continuidad con las realidades terrenas y corrientes o transferido a un mundo idealizado, mágico o celestial varía de autor a autor. Cuanto mayor es la transformación de la totalidad del cosmos, más estrecha es la conexión con la apocalíptica. En cualquier caso, temas como el juicio inminente, la amenaza de una aniquilación mediante el fuego (fuego que no parece ser una pura metáfora)<sup>67</sup>, la denuncia de los aparentemente buenos como malos en realidad y la ruptura en la historia de la salvación (ser “hijo de Abrahán” no significa nada a la hora del juicio), así como la visión general del futuro con tintes ominosos y terribles (se habla mucho de castigo y poco de salvación), contribuyen a aproximar la escatología de Juan a la apocalíptica, aunque sin llegar a integrarla plenamente en ésta<sup>68</sup>.

Más tarde veremos cómo la perspectiva escatológica es confirmada y desarrollada en otros textos sobre Juan. Pero incluso esta ojeada preliminar a su escatología debería suscitar reservas acerca de ciertas interpretaciones de Jesús tendentes a minimizar o excluir el elemento de escatología futura presente en su mensaje<sup>69</sup>. Si Jesús aceptó el mensaje y el bautismo de Juan, presumiblemente dio por válido lo esencial de su visión escatológica. Por supuesto, Jesús pudo haber desarrollado o incluso abandonado después la escatología de Juan. Pero un Jesús carente por completo de escatología tropieza con la misma piedra que el cristianismo primitivo encontró tan difícil de evitar: Juan Bautista, el profeta judío independiente, anunciador de una escatología inminente e ígnea, al que Jesús se adhirió<sup>70</sup>.

Por último, acaso lo más sorprendente de la proclamación básica de Juan recogida en Mt 3,7-10 par. es que, aun siendo escatológica y hasta un tanto apocalíptica, no presenta ningún rasgo específicamente cristiano ni la menor referencia, siquiera indirecta, a Jesús o algún humano mediador ante Dios en el juicio final<sup>71</sup>. Considerado aisladamente, Mt 3,7-10 parece decir que es Dios mismo quien tiene puesta el hacha en la raíz del árbol y, supuestamente, va a arrojar el árbol malo al fuego. El único humano implicado es Juan, que no sostiene el hacha, sino simplemente revela la amenazadora presencia de ella y propone un medio de evitarla. Así leído, Mt 3,7-10 ofrece un buen argumento a los que afirman que Juan se veía como precursor únicamente de Dios, del mismo modo que, en el período precristiano, el judaísmo consideraba a Elías precursor tan sólo de Dios y no de ningún mesías humano<sup>72</sup>. Se presentase o no Juan a sí mismo como Elías retornado, la escatología de 3,7-10, sin el cristianismo o sin Cristo, concuerda a la perfección con el Bautista independiente que no siente necesidad de definirse por su relación con Jesús de Nazaret. Por tanto, no hay razón seria para dudar de la autenticidad sustancial de esos versículos.

2) El mismo tono básico de escatología ígnea entreverada de apocalíptica persiste en la perícopa siguiente de Q, *Mt 3,11-12 // Lc 3,16-18* (cf. *Mc 1,7-8; Hch 13,25; Jn 1,26-27.33d*). Sin embargo, el Bautista aborda dos cuestiones hasta ahora no tratadas o sólo aludidas de pasada: 1) su bautismo, así como el verdadero papel de éste en el drama final, y 2) la relación de ese rito suyo con la salvación venidera. Es al tomar su mensaje este giro más positivo cuando surge la posibilidad de algún mediador para la salvación más allá de Juan.

A primera vista se podría sospechar que *Mt 3,11-12 par.* es una creación cristiana; pero varias razones hacen su autenticidad bastante segura<sup>73</sup>. Además de las observaciones efectuadas anteriormente sobre el origen temprano del material de Q relativo al Bautista, está el hecho de que el texto en cuestión constituye uno de esos raros casos de imbricación entre Marcos, Q, Hechos y Juan. Es decir, la parte del material de Q que habla de un misterioso personaje aún por llegar (*Mt 3,11bc*) figura también (aunque no totalmente) con el mismo vocabulario en *Mc 1,7-8*, en *Hch 13,25* y, hasta un grado sorprendente, en *Jn 1,26-27.33d*<sup>74</sup>.

Es interesante observar, sin embargo, que, en el orden de los componentes de este *logion* común, Marcos difiere de Q, mientras que Juan presenta con respecto a Q una vaga similitud. Marcos expresa en primer lugar la promesa sobre el “más fuerte” que viene después de Juan y cuya sandalia éste no es digno de desatar (v. 7), y luego procede a establecer el contraste entre el bautismo con agua practicado por Juan y el bautismo con espíritu santo del “más fuerte” (v. 8). Marcos ofrece así dos dichos de dos partes cada uno.

El *logion* de Q, formulado con más arte literario, presenta una estructura A-B-A'. Primero figura la afirmación de que Juan bautiza con agua (*Mt 3,11a par.*); a continuación, la promesa sobre el “más fuerte” (*Mt 3,11bc par.*); finalmente, la otra mitad del contraste entre los dos bautismos: el “más fuerte” bautizará con espíritu santo y fuego (*Mt 3,11d par.*). El cuarto Evangelio sigue aproximadamente el esquema de Q, aunque interviene otro material, y el elemento A' no es expresado hasta el día siguiente (!) en el relato joánico. La diversidad en la estructura y en la descripción del futuro bautismo (Marcos y Juan: “espíritu santo”, Q: “espíritu santo y fuego”) parece abogar convincentemente por una tradición muy temprana que habría evolucionado hacia las distintas formas reflejadas en Marcos, Q y Juan. Además, es muy posible que lo esencial del dicho sobre la insignificancia del Bautista en comparación con Jesús esté representado en Hechos por una tradición también independiente. Por supuesto, *Hch 13,25* podría ser simplemente una cita abreviada de lo que Lucas formuló de modo más completo en su Evangelio. Sin embargo, la coincidencia de

Juan y Hechos (a diferencia del Evangelio lucano) en 1) la omisión de ὁ ἰσχυρότερος μου (“el más fuerte que yo”), 2) el uso de ὑποδήματος (“sandalia”) en singular (todos los sinópticos presentan esta palabra en plural) y 3) la utilización de ἄξιος en vez del sinóptico ἱκανός por “digno” crean al menos la posibilidad de que Hechos represente no una variante redaccional de Lucas, sino otra tradición, similar a la conocida por Juan. Por último, aparte de la cuestión del testimonio múltiple de las fuentes, hay una consideración de carácter general que habla en favor de la autenticidad. En el dicho adicional de Q recogido en Mt 3,12 par. continúa la escatología del fuego que hemos visto en 3,7-10 y, pese a la promesa de la llegada del “más fuerte”, los dichos aislados no tienen un contexto específicamente cristiano. Ello nos brinda una buena razón para aceptar este texto como perteneciente en sustancia a la enseñanza del Bautista.

Aunque es imposible asegurarlo, tiendo a creer que el orden sencillo y natural de Marcos (introducción del “más fuerte” y luego comparación de su bautismo con el de Juan en estrecho paralelismo)<sup>75</sup> es más original, en tanto que la estructura de Q, con mayor complejidad artística, puede obedecer a un desarrollo posterior, evolución que llegaría aún más lejos en el cuarto Evangelio al adquirir una estructura similar a la de Q y quedar desdibujado el esquema A-B-A' en el proceso. De todas maneras, la claridad expositiva recomienda seguir el orden de Marcos, sometiendo a consideración primero a ese misterioso “más fuerte” y luego su bautismo. La coincidencia en lo básico y la discrepancia en lo menor entre Mateo, Marcos, Lucas, Hechos y Juan hacen posible la reconstrucción –aunque discutible en determinados puntos– de una hipotética forma primitiva: «Ahí viene [después de mí] el que es más fuerte que yo, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia. Yo os bautizo con agua, pero él os bautizará con espíritu santo»<sup>76</sup>. Examinemos más de cerca esta densa declaración.

El Bautista se refiere de repente al “que es más fuerte que yo” y que va a aparecer después de él en la escena de la historia salvífica. Lo extraño de este modo indirecto de aludir a un personaje central en el drama escatológico<sup>77</sup> y la falta de toda aclaración al respecto han llevado a algunos exegetas a recurrir al contexto inmediatamente anterior para interpretar la imagen: el “más fuerte” no puede ser otro que Dios mismo. Después de todo, Dios ha sido descrito ya en Q con la imagen del campesino que corta el árbol malo y lo arroja al fuego. Esta metáfora de la actividad de Dios como juez al final de los tiempos continúa con las imágenes del bautizar con fuego (si se acepta la expresión de Q), del aventar *su* parva (*¿de quién* es esa parva sino de Dios?) y del quemar la paja en un fuego que no se apaga (vuelve el tema del fuego, que en Mt 3,10 par. fue relacionado con el juicio de Dios). Por eso hay buenas razones para pensar que el “más fuerte” es una referencia a Dios mismo. Dar esto por cierto implica la mo-

dificación del mensaje de Mt 3,7-10 par.: Juan es el profeta escatológico que precede a Dios, sin que medie nadie más.

Pese a su atractivo, esta interpretación entraña algunos graves problemas<sup>78</sup>. Sin duda, en el AT y en los escritos intertestamentarios, Dios es *el* fuerte; más aún, el Todopoderoso. Pero no tiene ningún sentido que Juan designe a Dios como “el más fuerte yo”, y menos en relación con el juicio final: ¿quién podría pensar otra cosa? Para aludir a Dios, en la liturgia y en la predicación se pueden emplear, claro está, referencias veladas y perífrasis solemnes. Pero que Juan utilice “el más fuerte que yo” como un nombre velado de la divinidad, cuando se ha referido a Dios de modo directo y claro sólo unos pocos versículos antes (al menos en el material de Q en Mt 3,9 par.), parece completamente absurdo. Ernst trata de obviar esta dificultad reescribiendo el versículo. Omite “que yo” por considerarlo una adición posterior (aunque está presente en los tres sinópticos) y luego reinterpreta el adjetivo comparativo como un superlativo. Todo esto es totalmente arbitrario, sobre todo porque el contexto inmediato, que compara el bautismo de Juan con el del “más fuerte”, hace que el sentido comparativo del “más fuerte” sea también el sentido natural<sup>79</sup>.

La interpretación de esa expresión como una referencia a Dios empieza a rayar en lo disparatado cuando el texto sigue diciendo que Juan no es digno de desatar las sandalias al “más fuerte”. Es verdad que el AT a veces emplea la metáfora de la sandalia de Dios (Sal 60,10; 108,10), si bien tal imagen es rara y aparece en un contexto completamente diferente (el sometimiento de territorio enemigo). Pero una metáfora que presente a Juan desatando el calzado a Dios parece superar con mucho los límites de cualquier ejemplo veterotestamentario. Además, es una manera increíblemente retorcida de expresar la pasmosa perogrullada de que Dios es superior a Juan<sup>80</sup>. Por último, resultaría sumamente extraño el paralelismo entre el bautismo de Juan y el del “más fuerte” si éste fuera Dios. ¿Qué necesidad habría de subrayar que cuanto hace el Todopoderoso, incluso algo tan sorprendente en Dios como el bautismo, es superior a la acción correspondiente realizada por Juan? Posiblemente, pues, el “más fuerte” constituye una velada referencia no a Dios, sino a algún otro personaje del drama escatológico.

¿A quién, entonces? Naturalmente, los Evangelios dan por descontado que se trata de Jesús, y sus respectivas narraciones se desarrollan en conformidad con esa idea. Pero el *logion* sobre “el más fuerte que yo”, si se aísla de la estructura creada por los evangelistas, no implica esa clara referencia cristológica. Varios intérpretes modernos han sugerido que Juan se refería a Elías retornado, o bien al apocalíptico Hijo del hombre o a otra figura “mesiánica” trascendental. Cabría añadir, sin duda, diversos perso-



najes celestiales mencionados en los escritos judíos de la época; por ejemplo, el sacerdote celestial Melquisedec, probablemente identificado con el ángel Miguel en el fragmento de Qumrán 11QMelq<sup>81</sup>. Aparte de esto, no es preciso pensar que el mismo Juan fuera qumranita para suponerle familiarizado con otras ideas escatológicas vigentes en Qumrán, las cuales definían en términos más humanos o terrenos a los líderes escatológicos de Israel y hablaban, por ejemplo, de un mesías sacerdotal, un mesías davídico o alguna clase de profeta escatológico. Como el propio Juan parece desempeñar ya esta última función, acaso se refería a un mesías de linaje sacerdotal o real. Sin embargo, la imagen del juez del día final que castiga a los malos con un fuego inextinguible no parece armonizar con esas figuras puramente humanas y terrenas. Todas estas consideraciones –y otras muchas que podrían ser expuestas– nos recuerdan hasta qué punto, en los siglos I a. C. y I d. C., las esperanzas escatológicas judías presentaban múltiples aspectos y ejercían una influencia mutua.

Esta última observación puede iluminarnos respecto a ese misterioso personaje “más fuerte” que Juan. La vaguedad de la referencia podría ser intencional por parte del Bautista. En otras palabras, Juan esperaba algún agente de Dios que condujera el drama escatológico a su debido desenlace, pero no tenía una idea clara de quién habría de ser<sup>82</sup>. Quizá, con humildad y realismo, viendo que su propia existencia se desarrollaba tanto geográfica como espiritualmente en la periferia del judaísmo y que eso lo convertía en un personaje muy “marginal”, Juan no se consideraba a sí mismo el más apto o efectivo agente de Dios para los últimos días. Pensaba que Dios realizaría su plan de juicio y salvación mediante algún misterioso personaje aún por llegar, alguien “más fuerte” que Juan a la hora de ejecutar el plan en cuestión<sup>83</sup>. Correspondería a ese agente de salvación llevar a cabo la separación final entre los buenos y los malos del pueblo de Dios, separación representada con la imagen del labrador que separa el trigo de la paja en su era. Estrictamente hablando, Mt 3,10 par. atribuye a Dios la destrucción de los malos con el fuego, pero no la precisa acción de distinguir y separar a los buenos de los malos en el último día. Al parecer, esa función judicial está reservada al enigmático personaje<sup>84</sup>.

Sin embargo, el Bautista nunca dice quién es el “más fuerte” que él. Esto puede ser debido a que Juan nunca dejó de verse como insuficientemente poderoso para completar la obra escatológica que Dios había iniciado por su conducto y, en consecuencia, esperaba que después de él sería enviado *algún otro* agente con más poder, capaz de llevar a término el drama escatológico<sup>85</sup>. Esta misma vaguedad sobre un punto que los cristianos considerarían de importancia absoluta induce a situar en el propio Juan, y no en el cristianismo primitivo, el origen del *logion*. Sin duda, la

vaguedad permitió a los cristianos conservarlo y aplicarlo a Jesús; pero, considerado en sí, el dicho sigue sin señalar a nadie, como pretendió Juan.

Un punto importante de discusión entre los exegetas es la fórmula original del contraste entre el bautismo de Juan y el del “más fuerte”. Todas las fuentes coinciden en que el bautismo de Juan es (simplemente) con agua y, por tanto, inferior a un tipo de bautismo más espiritual, aún por administrar, que es descrito de dos modos diferentes en varias ramas de la tradición evangélica. Q (Mt 3,11 || Lc 3,16) dice que «él [el “más fuerte”] os bautizará con [literalmente, en] espíritu santo y fuego». Marcos 1,8 emplea las mismas palabras, si bien omite las dos finales: “y fuego”. Con alguna ligera variante en su texto, el cuarto Evangelio apoya a Marcos: «ése es quien bautizará con espíritu santo» (Jn 1,33d).

Puede haber otra fuente que respalde a Marcos y Juan frente a Q. Aunque, en su Evangelio, Lucas utiliza claramente la forma Q, en los Hechos de los Apóstoles hace que primero Jesús y luego Pedro repitan lo que parece básicamente la forma marcana del dicho sobre los dos bautismos<sup>86</sup>. En Hch 1,5, Jesús recuerda a los once apóstoles: «porque Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con espíritu santo dentro de pocos días». Evidentemente, Lucas aplica aquí la profecía del futuro bautismo al acontecimiento de Pentecostés. Por eso es sorprendente, en principio, que utilice una forma más próxima a Marcos que a Q. Sobre todo por la oportunidad de la forma Q en este caso: su “y fuego” constituiría una perfecta referencia a las lenguas de fuego de Pentecostés (Hch 2,3), que es lo que Hch 1,5 predice<sup>87</sup>.

Por su parte, en 11,16, Pedro narra a la iglesia de Jerusalén la conversión y el bautismo de Cornelio, ocasionados por el descenso del Espíritu Santo sobre él y su familia: «Entonces recordé lo que había dicho el Señor [citando prácticamente Hch 1,5]: “Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con espíritu santo”». Es posible que, en ambos pasajes de Hechos, Lucas haya optado simplemente por citar la forma marcana en vez de la forma Q, que utilizó en su Evangelio; pero no está clara la razón de ello, sobre todo por lo oportuna que habría sido la referencia al fuego inmediatamente antes del evento de Pentecostés. Si se recuerda que la declaración del Bautista citada en Hch 13,25 muestra una sorprendente similitud con su paralelo en el cuarto Evangelio, y habida cuenta de que Hch 1,5 y 11,16 se alinean con Juan (y Marcos) frente a Q en cuanto a la omisión de “y fuego”, cabe pensar que las palabras del Bautista recogidas en Hechos quizá no se deban a simple redacción lucana ni a una preferencia extraña y repentina por Marcos sobre Q, sino que, en las fuentes de Hechos, pueden representar una corriente de tradición distinta y más próxima a Juan que a Q. Si tal fuera el caso, tendríamos tres fuentes dis-

tintas –Marcos, Juan y Hechos– dando testimonio del bautismo con (sólo) espíritu santo, frente a Q como única fuente donde es con espíritu santo y fuego.

Otras consideraciones apoyan la versión marcana del bautismo con espíritu santo. Ante todo está la idea, expuesta anteriormente, de que el estrecho paralelismo y equilibrio de Mc 1,8, no roto por la separada afirmación sobre el “más fuerte” (1,7), constituye la forma más original del dicho sobre los dos bautismos. Si esto es cierto, el equilibrio entre el agua y el espíritu santo armoniza perfectamente con la estructura equilibrada y el estrecho paralelismo global del dicho, que, en cambio, queda desequilibrado con el bautismo de espíritu santo y fuego. Además, la expresión “y fuego” parece especialmente sospechosa porque se encuentra en el mismo final del *logion*, el lugar natural para un añadido.

En segundo lugar, si afirmamos que la forma marcana es más original, deberemos ofrecer una explicación razonable –aunque necesariamente especulativa– de cómo la adición “y fuego” pasó a la tradición Q en un tiempo anterior, quizá en la etapa oral. Hay una explicación muy a mano. Si Mt 3,7-10.11-12 representa más o menos el orden de los dichos de Q, es preciso destacar que la frase “y echado al fuego” (v. 10c) precede de forma inmediata a “yo os bautizo con agua” (v. 11a), mientras que “él os bautizará con espíritu santo y fuego” (v. 11d) va inmediatamente seguido de la metáfora del biello (v. 12), que termina con “y la paja la quemará en un fuego que no se apaga”. En otras palabras, en la tradición Q, el *logion* sobre los dos bautismos estaba flanqueado por dos dichos que concluían con una referencia al fuego. Si tal era el orden tradicional cuando este breve material sobre el Bautista circulaba aún en forma oral, se entiende muy bien que el “fuego” pasase a flanquear directamente el dicho sobre los dos bautismos. Como la primera imagen de la comparación es “agua”, la tendencia natural sería recurrir a una imagen capaz de ofrecer un contraste más marcado que “espíritu santo”; y así “fuego”, lo opuesto a “agua”, quedó a cada lado del *logion*.

Pese a todo lo anterior, muchos exegetas defienden la forma Q como más original<sup>88</sup>. Es reveladora, sin embargo, la discrepancia que reina entre ellos sobre cuál puede ser el significado de “espíritu santo y fuego”. Algunos ven en esa expresión una endíadis referente a un viento abrasador, mientras que los más se inclinan por mantener dos imágenes distintas, aunque no llegan a ponerse de acuerdo sobre el sentido de cada una de ellas. Evidentemente, “espíritu santo” es una imagen positiva, ya represente un espíritu purificador o una función vivificadora. El verdadero problema –quizá no sin razón– está en la imagen del fuego. Hay quien considera éste exclusivamente punitivo o destructor. Sin duda, en el contexto

inmediatamente anterior y posterior (Mt 3,10.12 par.) figura con ese sentido, y parece forzado introducir un significado contrario en el v. 11<sup>89</sup>. Sin embargo, algunos exegetas tratan de interpretar positivamente el fuego, a la manera de Mal 3,2: «Será como fuego de fundidor ... Se pondrá a fundir y refinar la plata. Refinará a los hijos de Leví». De modo similar, el “más fuerte” que va a venir purificará definitivamente a los israelitas arrepentidos y completará así la purificación iniciada por Juan con su bautismo de agua. Aunque esto es posible, el orden parece un tanto extraño: ¿por qué el fuego purificador habría de seguir, en vez de preceder, al espíritu santo?

Aunque en general, a primera vista, la función punitiva o destructora del fuego parece más plausible, no deja de presentar sus problemas. En Mt 3,11a, al decir «yo os bautizo con agua», Juan se refiere a un determinado tipo de bautismo administrado a un determinado grupo de gente (“os” = vosotros), los que se han mostrado conformes con su proclamación y obedientes a sus demandas. El sentido punitivo del fuego exige que el “más fuerte” administre de hecho dos bautismos, uno salvífico y otro destructivo. La frase “con espíritu santo y fuego” debemos interpretarla como “con espíritu santo o fuego”, ya que la conjunción copulativa “y” (καί) es en realidad disyuntiva en su significado. Después de todo, no tendría sentido decir que en el juicio final el mismo grupo de gente recibirá un bautismo salvífico y un bautismo destructivo<sup>90</sup>.

Esto nos plantea un problema adicional. El “más fuerte” no sólo debe administrar de hecho dos bautismos diferentes, sino que además debe hacerlo a dos diferentes grupos: los que van a salvarse y los que van a ser castigados o destruidos<sup>91</sup>. Quienes correrán suertes tan dispares el último día constituyen el mismo grupo (“os” = vosotros), el formado por los únicos judíos contemporáneos de Juan que lo han escuchado y se han sometido a su bautismo («yo os bautizo con agua»). Introducir una distinción entre los “vosotros” que están dispuestos a arrepentirse y los “vosotros” que no lo están es gratuito y hace violencia al texto<sup>92</sup>. ¿Quiere decir Juan que incluso los que aceptan su mensaje y su bautismo serán destruidos en el día final? En tal caso, los candidatos al bautismo podrían preguntarse si vale la pena recibirlo, cuando entre los bautizados unos se salvan y otros se condenan. Nosotros podríamos aportar algún criterio moral, sugiriendo que algunos de los bautizados producirán los “frutos del arrepentimiento” (Mt 3,8) y otros no; pero ésta es otra distinción totalmente gratuita que no figura en el texto de Q<sup>93</sup>. Si seguimos ese texto hasta su conclusión lógica, nos encontramos con la afirmación de Juan, no explicada, según la cual, de los judíos que él bautiza, unos se salvarán el último día y otros sufrirán la misma suerte que los que nunca fueron bautizados. Extraña manera de promover su bautismo.

La razón por la que las explicaciones de la expresión “y fuego” de Mt 3,11 par. son tan numerosas e insatisfactorias reside en que esas dos palabras constituyen una adición a un dicho que tenía perfecto sentido sin ellas<sup>94</sup>. La forma marcana no sólo tiene a su favor el testimonio múltiple; además brinda un contraste sencillo y equilibrado, a diferencia de la versión mateana del dicho, que únicamente ofrece motivo para explicaciones diversas y enrevesadas.

Sorprendentemente, algunos de los que coinciden en rechazar la expresión “espíritu santo y fuego” como no genuina se han decantado por una solución más radical: ninguna de las formas actuales del dicho sobre los dos bautismos —las correspondientes a Marcos, Q, Hechos y Juan— conserva las palabras originales. Por un extraño proceso de sustracción, el texto primitivo se convierte para ellos en “pero él os bautizará con fuego”<sup>95</sup>. Un argumento en favor de esta forma es que establece un contraste aún más equilibrado, ya que en ella la palabra “agua” aparece contrapuesta a la que le es naturalmente contraria, “fuego”. Sin embargo, esta forma hipotética encuentra graves dificultades. La primera y más obvia es la implicación de que “espíritu santo”, presente en todas las versiones del *logion*, no pertenece a la forma original, mientras que “fuego”, presente sólo en Q y acompañado de “espíritu santo”, sí pertenece a ella. Esto equivale a volver del revés la crítica de fuentes. En segundo lugar, aparte de no hacer el dicho la menor alusión a que algunos se salvarán en el día final, promesa formulada claramente en 3,12, deja sin resolver el problema del significado del fuego. Si el fuego es punitivo o destructivo, el dicho resulta todavía más extraño: ¿sufrirán también el fuego punitivo en el último día *todos* los (“vosotros”) que se someten al bautismo de Juan? En tal caso, habría sido casi forzoso preguntarse si valía la pena recibirlo. Si, en cambio, el fuego es visto como purificador y, por lo mismo, finalmente salvífico, nos encontramos de nuevo con la dificultad de que su significado es diametralmente opuesto al de Mt 3,10.12. Además, cabe preguntarse para qué sirve el bautismo de Juan y la transformación moral interior y exterior ahora, si todavía en el día postrero va a ser necesaria la purificación básica.

En suma, por contar con un testimonio múltiple, una estructura equilibrada y un significado transparente, la forma marcana (Mc 1,7-8) tiene todas las trazas de ser más original. Soy perfectamente consciente de que muchos exegetas consideran la forma Q, completa o truncada, como más primitiva; pero encuentro en ello un ejemplo palmario de un prejuicio académico muy conocido: de entrar en conflicto Marcos y Q, la balanza se inclina por Q. Aun cuando se admitiese tal postura como una teoría, aquí hay un caso en que la teoría debe plegarse a la evidencia y al razonamiento. Significativamente, en su minucioso estudio sobre esta coinci-

dencia parcial entre Marcos y Q, Rudolf Laufen sigue una línea de argumentación algo diferente de la que yo acabo de exponer y, sin embargo, llega a la misma conclusión básica: en la coincidencia parcial, Marcos ofrece la forma más original de la tradición <sup>96</sup>. Concluyo, por tanto, que la más antigua formulación llegada hasta nosotros de la promesa del Bautista sobre el bautismo futuro es la marcana: «Él os bautizará con espíritu santo».

Una vez aceptado esto, el sentido de la forma primitiva del “sermón” conservado en Mt 3,7-12 par. llega a ser bastante claro. Después de lanzar terribles amenazas a los que corren el peligro de sufrir el castigo del fuego (Mt 3,7-10) —estimulando así a sus oyentes a experimentar un cambio interno y externo sellado con su bautismo—, Juan procede a exponer la parte positiva de su mensaje: la promesa a quienes de todo corazón acepten su mensaje y su bautismo. Tal promesa está expresada en forma de doble comparación, relativa a personas y bautismos. En la primera comparación, Juan dice de sí que no es el personaje último en el drama escatológico que él proclama y en cierto modo inicia. Después de Juan (el sentido original sólo puede ser temporal) <sup>97</sup> viene (en el sentido grave, profético de ese verbo) alguien más fuerte que él; tan superior que, en comparación, el Bautista no sería digno ni de prestar el humillante servicio reservado a los esclavos no judíos en los escritos rabínicos: desatar la correa de las sandalias a ese “más fuerte” <sup>98</sup>.

Ahora bien, a Juan podrían preguntarle sus oyentes: ¿en qué sentido es esa otra persona más fuerte que tú? Él adelanta la respuesta con la segunda comparación: su superioridad se basa en la de su bautismo. Es más fuerte porque con su bautismo puede llevar a cabo plenamente lo que el bautismo de agua de Juan sólo representa y anticipa. El derramamiento de agua sobre los arrepentidos de Israel sólo prefigura la efusión del espíritu de Dios sobre el pueblo fiel de Israel, prometido en los libros de los profetas, en los escritos intertestamentarios y, especialmente, en Qumrán <sup>99</sup>. En su simbolización natural de la purificación de los pecados, el bautismo de Juan miraba hacia un pasado que pronto iba a desaparecer; pero, en su aspecto más importante, miraba hacia un futuro inminente, cuando quienes habían aceptado el mensaje de Juan y recibido sobre sí su agua (que en el plano natural da vida a las resacas tierras de Palestina) recibirían el espíritu santo, que conduce a la vida eterna en vez de a la destrucción en el día final <sup>100</sup>.

El “sermón” concluye de manera adecuada con la cuidadosamente equilibrada profecía de Mt 3,12 par. En Mt 3,12a+b queda recapitulado el estremecedor mensaje de 3,7-10, especialmente la metáfora agrícola del v. 10. «Ya está el hacha puesta a la raíz del árbol» pasa a ser «tiene en su

mano el biello y va a aventar su parva»<sup>101</sup>. Ya ha terminado la siega, y casi la trilla de la mies, cuando la gente reacciona positiva o negativamente ante el mensaje de Juan: tan inminente es el juicio, tan profundamente escatológicos la predicación de Juan y su bautismo. Sólo queda la separación final, definitiva, expresada en las metáforas de 3,12c+d: «Y va a aventar su parva [separando el grano, comestible, de la paja, ligera e incomedible]; recogerá su trigo en el granero, y la paja la quemará con un fuego que no se apaga». Por primera y única vez en el sermón aparecen yuxtapuestas y con igual peso la salvación y la condenación. En cierto sentido, 3,12c reanuda y refuerza la visión positiva de 3,11, mientras que 3,12d reanuda y agrava las terribles advertencias de 3,7-10. El conjunto de Mt 3,7-12 par. se presenta así como una unidad consistente, con un flujo de pensamiento coherente y lógico, a menudo expresado en afirmaciones compuestas de dos partes cuidadosamente equilibradas; lo cual, significativamente, es aún más cierto si sustituimos Mt 3,11 par. con Mc 1,7-8 como la profecía original sobre el “más fuerte” y su bautismo.

Pasemos a resumir la imagen del Bautista que recibimos de su sermón contenido en Q (más una coincidencia parcial con Marcos, Hechos y Juan). Se nos presenta como un profeta que proclama el juicio inminente a un Israel apartado, como pueblo, del buen camino y contumaz en su extravío. Hay un tono ominoso, amenazador, en la mayor parte de su mensaje, que Juan propone con crudeza incluso a quienes se acercan a él para ser bautizados. Aunque no encaja en la definición cabal de profeta apocalíptico, Juan proclama la inminencia de un castigo de fuego que amenaza a todo israelita. Ser hijo de Abrahán, pertenecer por nacimiento al pueblo de Dios no constituye una garantía automática de salvación; sólo el arrepentimiento interior, acompañado de un cambio de conducta y de la aceptación de un bautismo único en la vida administrado por Juan, puede ofrecer protección contra el fuego devorador que se avecina. No cabe debate con Juan, porque él no presenta argumentos definidores de su postura, ni utiliza explícitamente la Escritura como apoyo de sus afirmaciones, ni alude a ningún maestro rabínico anterior, ni siquiera invoca la legitimación profética “la palabra del Señor vino a mí y me dijo...” Juan sabe que el final está cerca y conoce las condiciones para escapar de la destrucción: eso es todo. En la medida en que, dentro de una clara situación de crisis, un hombre dotado de personalidad fuerte y arrebatadora afirma tener conocimiento directo, intuitivo, de la voluntad y de los planes de Dios —conocimiento, por tanto, no recibido a través los canales tradicionales de la ley, el templo, el sacerdocio o la erudición sacerdotal— y consigue atraer gente en número considerable hacia él y su mensaje, es posible añadir el adjetivo “carismático” a la descripción de ese hombre como profeta escatológico.

La mayor parte del mensaje de Juan podría dar la impresión de que se ve a sí mismo, al estilo de Elías, como el precursor directo de Dios. Sin embargo, se refiere inmediatamente a un misterioso personaje “más fuerte”, aún por llegar, al que se siente indigno de desatar las sandalias. Ese personaje le supera porque su bautismo con espíritu santo demuestra que el bautismo de Juan es sólo una prefiguración simbólica de lo que el “más fuerte” llevará a cabo: la gran efusión del espíritu de Dios sobre el pueblo fiel de Israel, como los profetas habían prometido para los últimos días. No está claro si ese “más fuerte” es Dios, Miguel, Melquisedec, “uno como un hijo de hombre”, Elías, Moisés, un profeta como cualquiera de ambos, un mesías-rey, un mesías-sacerdote o un profeta final. Y no está claro para nosotros quizá porque tampoco lo estaba para Juan. En todo caso, incluso en esta promesa con destellos de esperanza hay implícita una seria advertencia: el espíritu alcanzará únicamente a aquellos israelitas sobre los cuales Juan derrame ahora el agua de su bautismo; a todos los demás les aguarda sólo el fuego.

## B) *La tradición L sobre las normas morales de Juan*

Antes de abordar la tradición marcana echemos una ojeada al texto de Lc 3,10-14, insertado por el evangelista entre los dos bloques de material de Q (Lc 3,7-9 y 15-18) que acabamos de investigar. El tono, el asunto y el vocabulario de esta inserción difieren bastante de los correspondientes a los textos inmediatamente próximos a ella. Gente en general, soldados y recaudadores de impuestos acuden a Juan y le preguntan qué tienen que hacer –sin duda, para dar “frutos de arrepentimiento” (Lc 3,8)–. Él dice a la gente que comparta su ropa y su comida con los menos afortunados; a los recaudadores, que no cobren más impuestos de los establecidos para el tránsito aduanero de las mercancías, y a los soldados, que no practiquen la extorsión mediante amenazas de acusaciones falsas, sino que se contenten con su paga. Este trío de preguntas y de respuestas suele ser descrito como un sermón sobre los deberes propios de cada estado y condición (*Standespredigt*), un catecismo moral o una parénesis bautismal.

Se discute vivamente sobre si algo del material de la inserción procede del Bautista histórico <sup>102</sup>. Respecto a esto, ya desde el principio surgen dos preguntas: 1) ¿Se ocupó el Juan histórico de pronunciar exhortaciones y dar normas relacionadas con la moral? 2) ¿Procede de él este preciso “catecismo”? En cuanto a la primera cuestión, no hay razón para dudar *a priori* de que Juan diese normas morales a quienes acudieran a recibir su bautismo. Algunos críticos pueden objetar que Juan era un profeta escatológico dedicado a proclamar un juicio inminente para todo Israel, algo que habría convertido en triviales y superfluas las admoniciones sobre la



vida diaria en este mundo presente. Sin embargo, los profetas veterotestamentarios del juicio desde Amós en adelante, la comunidad qumranita en su preparación para la batalla final entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, la apocalíptica en escritos como *1 Henoc* y los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, Jesús como profeta escatológico y los primeros cristianos en su impaciente espera del retorno de su Señor, todos ellos entraron en detalles de moral, recordando desde el deber de evitar la prostitución y el divorcio hasta el de llevarse bien con el prójimo en la comunidad escatológica<sup>103</sup>. Juan habría sido un guía espiritual extraordinariamente insólito en el judaísmo de la época del cambio de era si no hubiese incluido en su enseñanza algo sobre moralidad y normas de conducta relativas a la vida diaria

Esta consideración *a priori* es apoyada por varios indicios dispersos en nuestras fuentes. Marcos, Q, Lucas, Hechos y Juan refieren que el Bautista tenía discípulos (cf. Mc 2,18; 6,29, Mt 11,2 par, Lc 11,1; Jn 1,35, 3,25, Hch 19,1-7), gente que aparentemente mantenía con él unas relaciones más estrechas que quienes acudían para ser bautizados. Las fuentes indican que les enseñaba modos especiales de ayunar y de orar, lo cual, plausiblemente, no agotaba toda la instrucción impartida. Además, tanto Lc 3,12 como Jn 3,26 presentan personas que se dirigen a Juan llamándolo “rabí” o “maestro”, títulos ambos que, en otros lugares de esos mismos Evangelios, son aplicados a Jesús. De ello se desprende la impresión natural de que también Juan tenía algo de maestro de moral práctica. Aunque Josefo, con un ojo puesto en sus lectores, convierte claramente al Juan profeta escatológico en filósofo grecorromano, el mismo hecho de que considerase posible tomarse tal libertad sugiere que había alguna base para esa transformación en la tradición sobre Juan que él conocía<sup>104</sup>. Después de todo, no hay razón para pensar que el Juan maestro de moral sea simplemente un producto de ese conocido burgués cristiano, divulgador del catolicismo primitivo, llamado Lucas<sup>105</sup>

Sin embargo, ninguna de estas consideraciones prueba que la precisa enseñanza de Lc 3,10-14 se remonte al Bautista<sup>106</sup>. Respecto a la fuente de estos versículos se han emitido todas las opiniones imaginables. Bultmann declaró que el pasaje era una creación helenística relativamente tardía, elaborada a partir del dicho tradicional del v 11 sobre la cesión de una túnica por parte de la persona que tiene dos, y que el mismo Lucas pudo haber efectuado la elaboración<sup>107</sup>. Otros, basándose en una similitud de vocabulario y de temas, sugieren que el material procede de Q<sup>108</sup>. Y hay otros todavía que hablan de L, la fuente especial de Lucas<sup>109</sup>

Cada teoría tiene sus dificultades. Los vv 10-14 muestran varios rasgos lingüísticos y estilísticos no peculiares de la redacción lucana<sup>10</sup>. En

cuanto a Q, ese hipotético documento es por definición el material común a Mateo y Lucas que no se encuentra en Marcos; y no hay razón para que Mateo, un catequista con interés en la catequesis moral, hubiese omitido este sermón moral en su Evangelio. Además, si 3,10-14 procede del material de Q sobre el Bautista, ¿por qué constituye una ruptura tan discordante en la conexión natural entre las dos unidades de ese material contenidas en Lc 3,7-9 y 15-18? Así las cosas, se podría preferir la teoría de la tradición L; pero el material presenta indicios de redacción lucana<sup>111</sup>. Lo cierto es que en ninguna de las opiniones formuladas hay un argumento decisivo que permita excluir las otras apreciaciones. Después de examinar las diferentes teorías, Ernst concluye que el material procede no del Bautista mismo, sino de discípulos suyos posteriores, que interpretaron y ampliaron la llamada del maestro al arrepentimiento, aplicándola a categorías sociales concretas. Esta hipótesis es también posible, pero no en mayor medida que las demás.

Al tratar sobre los criterios de historicidad en el capítulo 6 señalé que, a veces, hay situaciones imposibles de dilucidar mediante ningún criterio, por lo cual es preciso resignarse a un veredicto de *non liquet*: los datos disponibles no permiten pronunciarse en un sentido o en otro. Aquí nos encontramos en uno de esos casos. Hay razones suficientes para pensar que, como muchos otros profetas judíos, Juan acompañó con exhortaciones de moral práctica su mensaje escatológico. Decidir si Lc 3,10-14 nos ofrece o no una referencia histórica exacta de esas exhortaciones es algo a lo que debemos renunciar, al menos por ahora. Quizá, cuando en el *excursus* añadido a este capítulo analicemos la noticia de Josefo sobre el Bautista, y cuando después (en el capítulo 13) estudiemos las tradiciones dispersas en Mt 21,31-32 y Lc 7,29-30, estaremos en condiciones de emitir un juicio fundado.

### C) *La aparición del Bautista según Mc 1,1-8*

Pasar de las tradiciones Q y L sobre el Bautista, compuestas de dichos, a la profecía introductoria y al relato del ministerio de Juan recogidos en Mc 1,1-8 significa entrar en un mundo diferente. Los dichos de Mt 3,7-12 par. y Lc 3,10-14 podrían haber sido incluidos sin la menor dificultad en algún informe judío sobre el Bautista: tan desprovistos están de contenido específicamente cristiano. En cambio, Mc 1,1-8, considerado en conjunto, tiene un carácter cristiano evidente desde las primeras palabras: «Comienzo de la buena noticia de Jesús, Mesías, hijo de Dios». Ésta es una de las razones por la que hemos comenzado por el material de Q, a fin de obtener una mejor orientación básica. Ahora, alcanzada una comprensión inicial del Bautista histórico, podemos buscar en el relato marciano elementos que confirmen o complementen nuestro esbozo preliminar.

La reinterpretación cristiana del Bautista no es lo único que hace difícil la utilización de Mc 1,1-8 para la reconstrucción histórica. Desde las palabras iniciales del v. 1 en adelante, toda la perícopa está plagada de pequeños problemas gramaticales, de medianos problemas de crítica textual y de grandes problemas de sentido general <sup>112</sup>. Voy a pasar por alto muchas de esas desconcertantes cuestiones a fin de centrar la atención exclusivamente en lo que se dice sobre el Bautista y, sobre todo, en lo que pudiera aspirar a ser catalogado como tradición histórica. La teología redaccional de Marcos, tan atractiva a la par que escurridiza, no es objeto de mi preocupación aquí.

Por eso, la primera subdivisión de Mc 1,1-8, la frase introductoria y la profecía (vv. 1-3), serán dejadas a un lado como atribuibles a la interpretación cristiana, aunque sin renunciar a considerar hasta qué punto ésta pudo haber influido en el relato subsiguiente (si es que no lo creó). La tercera subdivisión, un resumen de la profecía de Juan sobre el “más fuerte” y su bautismo con espíritu santo (vv. 7-8), ya ha sido examinada junto con el material paralelo de Q en Mt 3,11-12 par. Así pues, queda para nuestro análisis sólo la segunda subdivisión (vv. 4-6), la información sobre las circunstancias externas del ministerio de Juan (lugar de actividad, naturaleza de su bautismo, su vestido y alimentación, reacción de la gente). Esta subdivisión central nos dará pie para examinar tres cuestiones históricas importantes: 1) el verdadero lugar (o lugares) de la actividad de Juan; 2) su vestido y alimentación, así como el posible significado simbólico de los mismos, y 3) el carácter del bautismo administrado por él <sup>113</sup>.

1) Varias tradiciones independientes sitúan la actividad de Juan en el desierto, considerado como lugar no habitado de forma permanente ni cultivado, aunque a veces utilizado para el pastoreo. Nuestros Evangelios griegos lo designan como ἡ ἔρημος (la forma plural aparece en Lc 1,80) <sup>114</sup>. Que Juan ejerció su ministerio en un “desierto” se afirma en Mc 1,3-4 parr., Q (Mt 11,7 || Lc 7,24, referencia tanto más notable cuanto que está formulada “de paso”) e, implícitamente, en Jn 1,23, donde el Bautista cita, modificándolo, Is 40,3: «Yo soy la voz del que clama en el desierto: “Allanad el camino del Señor”» <sup>115</sup>. El uso por parte de Qumrán de Is 40,3 para justificar su propia existencia en el desierto de Judea (1QS 8,13-14; 9,19-20) y la descripción que Josefo hace de Banno, «quien permaneció en el desierto [τῆν ἔρημ(α)]» (*Vida* 2 §11), nos recuerda que, durante los años de la vida pública de Juan y Jesús, algunos judíos vivieron realmente en lugares como el descrito.

¿De qué particular zona del desierto se trata? Mediante una especificación añadida a Mc 3,1, nos lo indica Mateo en 3,1: «En el desierto de *Judea*». Dentro del AT, Jue 1,16 y Sal 63,1 emplean la expresión “desierto

de Judá” (en hebreo *midbar yehudá*) para designar la árida tierra que desciende desde los montes de Judea hasta el borde oeste/noroeste del mar Muerto, precisamente la zona en que se hallaba Qumrán. Como la región situada inmediatamente al norte del mar Muerto (o sea, en la parte más meridional del valle del Jordán) tiene básicamente el mismo régimen de lluvias escasas, la misma infertilidad en su suelo y el mismo aspecto árido y desolado, la designación “desierto de Judea” bien podría extenderse a la zona situada al sur del valle de Jordán <sup>116</sup>. Probablemente, Mateo utiliza la frase en este sentido más amplio, como la referencia de 3,5 al bautismo en el Jordán parece indicar <sup>117</sup>.

El lector moderno puede encontrar extraño que el valle de un río sea llamado “desierto” <sup>118</sup>. Sin embargo, como acertadamente subraya Robert W. Funk, la parte meridional del valle del Jordán recibió la denominación de “desierto” tanto en la época veterotestamentaria como en la neotestamentaria <sup>119</sup>. Mediante ἔρημος son traducidos en los LXX varios términos hebreos que significan “desierto”, especialmente *midbar* y, en unos cuantos casos, *arabá*, las dos palabras utilizadas en paralelismo poético en el texto hebreo de Is 40,3. Más notable todavía es el caso de Is 35,1. Allí, *midbar* y *arabá* figuran también en paralelismo poético, y la versión de los LXX traduce ambas como ἔρημος <sup>120</sup>. Especialmente importante para la cuestión de la región donde operaba el Bautista es que *arabá*, que designa simplemente una depresión del terreno, fuera frecuentemente utilizada en el AT para designar la profunda grieta —precisamente el “valle del Rift”, o Ghôr— en que se encuentra el valle del Jordán. Sin embargo, al menos en algunos pasajes, la región del bajo Jordán fue designada también como *midbar*. En el relato de la huida del rey David al rebelarse contra él su hijo Absalón, la zona que circunda el extremo meridional del Jordán con sus vados es descrita repetidas veces como *midbar*, palabra traducida en todos los casos por ἔρημος en los LXX (2 Sm 15,23.28; 17,16; cf. 16,14 [LXX]; 17,22).

Por tanto, no es extraño que, en las referencias neotestamentarias sobre el Bautista, este habitante del “desierto” aparezca repentinamente a orillas del Jordán. Para la Biblia, la tierra junto a la que discurre este río era desierto. También para Josefo, quien habla de que el río Jordán serpentea a lo largo de un buen trecho de desierto (πολλήν ... ἐρημίαν, la palabra para designar la zona de residencia de Banno) en su curso desde el lago de Genesaret hasta el mar Muerto (*G.J.* 2.10.7 §515). Este testimonio de Josefo es valiosísimo porque, obviamente, Josefo tenía un conocimiento directo de la región y porque sus palabras figuran en un contexto de pura información geográfica, no de “teología del desierto”. Que Marcos piensa realmente en la zona del bajo Jordán con su alusión de 1,4 al desierto (ἐν τῇ ἐρήμῳ), lo confirma él mismo en 1,5 al afirmar que «toda la región

de Judea y todos los habitantes de Jerusalén» acudían a Juan y eran bautizados «en el río Jordán».

Si ésta es la interpretación correcta de las referencias geográficas, entonces están fuera de lugar los intentos de algunos exegetas de ver dos tradiciones opuestas: una más original, que situaba a Juan junto al Jordán por razón del bautismo, y otra más tardía, que, atendiendo al simbolismo teológico de Is 40,3, lo presentaba en el desierto <sup>121</sup>. Constituye una buena refutación de esta dicotomía crítica la manera sencilla en que Jesús, en la tradición Q (Mt 11,7 || Lc 7,24), manifiesta que la gente fue al “desierto” a ver a Juan y no «una caña agitada por el viento» –precisamente lo que habrían encontrado a orillas del Jordán–. Así pues, en la mente de los autores de Marcos, Q y Juan, “desierto” y “Jordán” eran dos conceptos unidos, no opuestos

Dada la extensión del desierto de Judea y la parte meridional del valle del Jordán, no cabe imaginar a Juan fijo en un lugar de esas riberas como si tuviera un “baptisterio”. De hecho, Lc 3,3 dice que Juan iba «por toda la región del Jordán» <sup>122</sup>. Esto es perfectamente lógico. Como, pese a todas sus prácticas ascéticas, Juan deseaba encontrar gente a la que predicar y bautizar, frecuentaría los diferentes vados del Jordán, en especial los situados al sur de Jericó, para buscar oyentes entre quienes viajaban por las principales rutas del comercio. Los caminos con inicio en Jerusalén, Betel y Belén se juntaban en esa zona antes de continuar hacia la región de Perea, en la ribera oriental. Vienen a la memoria los recaudadores de impuestos y los soldados mencionados en Lc 3,12-14, naturalmente, estarían activos en la frontera entre el territorio de Judea, administrado por el prefecto romano Poncio Pilato, y el de Perea, perteneciente a la tetrarquía gobernada por Herodes Antipas.

Al parecer, Juan desarrolló su ministerio no sólo en la ribera del Jordán correspondiente a Judea, sino también en la parte de Perea, puesto que fue arrestado por orden de Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, y luego encarcelado en Maqueronte, una fortaleza de montaña que se alzaba al sur de Perea, en la orilla este del mar Muerto. Esa actividad en la ribera oriental del Jordán es corroborada por el cuarto Evangelio, que presenta a Juan predicando y bautizando en Betania (o posiblemente en Betabara) «al otro lado del Jordán» <sup>123</sup>. Otra corroboración, ésta de su actividad en la orilla occidental, es posible encontrarla en ese mismo Evangelio, si hemos de dar crédito a una fugaz referencia geográfica que, como muchas otras, aparece allí sin ninguna finalidad teológica perceptible. Después de relatar que Jesús y sus discípulos habían ido al campo de Judea <sup>124</sup>, donde Jesús procedió a bautizar (3,22), el cuarto evangelista añade. «Juan estaba también bautizando en Ainón, cerca de Salín, porque allí había mucha agua, y la

gente acudía a bautizarse» (3,23). Este yuxtaponer a Juan y Jesús, ambos bautizando, inmediatamente después de la noticia de que Jesús acababa de llegar al campo de Judea podría sugerir que Juan estaba en ese momento en la ribera occidental del Jordán, al igual que Jesús.

Resulta casi imposible determinar con mayor exactitud dónde se encontraba “Ainón, cerca de Salín”, pero pudiera ser en Samaría o en la Decápolis <sup>125</sup>. Todo esto nos recuerda que, aunque la actividad de Juan probablemente se centró en la parte meridional del valle del Jordán, cerca del mar Muerto, su deseo de llegar al mayor número posible de judíos pudo haberlo impulsado a vagar a lo largo del Jordán buscando viajeros en vados y fuentes. El deseo de los sinópticos de hacer hincapié en “desierto” y “Jordán”, dos palabras con carga teológica, acaso los indujo a no señalar el mayor alcance territorial de la actividad de Juan. Pero, sin duda, Juan no estuvo permanentemente en la Decápolis ni en Samaría, puesto que la jurisdicción de Antipas no llegaba tan lejos. El arresto de Juan por Antipas y su encarcelamiento en una fortaleza de Perea indican que el Bautista ejerció con cierta continuidad su ministerio en esa región.

Esta pequeña digresión sobre geografía no tiene como fin perpetuar, sino superar, la fácil oposición que, en los estudios evangélicos, todavía existe entre los factores geográficos y el simbolismo teológico. Por desdicha, algunos de los primeros críticos de la redacción estaban tan absortos en la teología de Marcos o Juan que llegaron casi a pasar por alto las realidades geográficas de Palestina reflejadas a veces en los Evangelios. Por ejemplo, Willi Marxsen, haciéndose eco de Karl Ludwig Schmidt, estaba tan entusiasmado por la “teología del desierto” y por la obvia transferencia literaria de ἐν τῇ ἐρήμῳ desde la profecía de Isaías de Mc 1,3 al relato sobre el Bautista de 1,4, que llegó a decir: «El desierto no es un lugar geográfico» <sup>126</sup>. Esto indica una comprensión incompleta del asunto, lo cual *no* significa, por cierto, que los nombres de lugares de los relatos evangélicos carezcan de simbolismo teológico: ¡todo lo contrario! Pero debemos darnos cuenta de que las realidades geográficas llamadas “desierto de Judea” y “río Jordán” estaban impregnadas de significado religioso para los habitantes de Palestina mucho, muchísimo antes de que el Bautista, los evangelistas o los críticos redaccionales se sintieran atraídos por la herencia veterotestamentaria de la “geografía de la salvación”.

Naturalmente, la palabra “desierto” <sup>127</sup> evocaba en toda clase de judíos acontecimientos fundamentales como el éxodo de Egipto, la alianza sinaítica y los cuarenta años de vagar por el yermo. Aquélla fue una época en la que el Dios de Israel estaba próximo a su pueblo y se revelaba a él por medio de Moisés; pero también una época de apostasía y de castigo. Existía una estrecha vinculación del Jordán con el período en el desierto, ya

que fue al cruzar ese río cuando Josué puso fin a la vida errante del pueblo de Israel y lo condujo a la tierra prometida. El Jordán era relacionado asimismo con algunas leyendas sobre los profetas Elías y Eliseo (2 Re 2,1-18; 5,1-15). La obvia idea de las duras condiciones del medio desértico –como el calor– y de la cualidad más destacada del agua –su poder vivificador– no hicieron sino reforzar las tradiciones veterotestamentarias de la prueba y el juicio en el desierto y la comunicación de nueva vida en el Jordán. El áspero radicalismo del Bautista, así como su ominoso anuncio de un castigo de fuego por la apostasía de la nación, encontró su perfecto telón de fondo en las tierras áridas de Judea y del mar Muerto, en cuyo extremo meridional estaban enterradas las pecadoras ciudades de Sodoma y Gomorra. Sin duda, la idoneidad de tan desolado escenario no había escapado a los fundadores de Qumrán en época anterior a la de Juan. Igualmente, las aguas del Jordán eran un símbolo adecuado no sólo para la purificación de los pecados, sino también para la entrada en una vida mejor después de vagar por el desierto de la rebelión contra Dios. Así pues, el marco geográfico de Mc 1,4-6 está verdaderamente saturado de simbolismo religioso. Pero fue el simbolismo tradicional de los accidentes geográficos reales llamados desierto de Judea y río Jordán el que, atrayendo poderosamente la imaginación de Juan y de otros judíos como él, contribuyó a la creación de los relatos evangélicos, no a la inversa<sup>128</sup>.

2) La extraña vestimenta y alimentación del Bautista es quizá lo que mejor recuerda de él quien ya ha dejado muy atrás los días de la infancia en que estudiaba Historia Sagrada: «Iba Juan vestido con pelo de camello, llevaba una correa de cuero a la cintura y se alimentaba de saltamontes y miel silvestre» (Mc 1,6 || Mt 3,4). Sin embargo, estos curiosos datos son el aspecto de la vida del Bautista menos atestiguado por las fuentes, ya que sólo se encuentra en el citado versículo de Marcos, del que, evidentemente, depende la referencia también universicular de Mateo. ¿Estamos en este caso ante simple tipología veterotestamentaria y teología neotestamentaria expresadas mediante la figura del Bautista, o tienen esos extraños hábitos una base histórica?

Veamos primero el atuendo de Juan. A veces se afirma que el manto o capa de pelo de camello y la correa de cuero constituyen alusiones al profeta Elías en particular (cf. 2 Re 1,8) o a la tradicional vestimenta de los profetas en general (cf. Zac 13,4)<sup>129</sup>. Pero, frecuentemente, no son examinados en detalle los textos del AT relativos al asunto. De hecho, el texto hebreo de 2 Re 1,8 ofrece una descripción nada fácil de interpretar. En el contexto, Ocozías, el rey de Israel, pregunta a sus mensajeros por la identidad de un extraño personaje que les ha pedido que comuniquen al monarca un anuncio de desgracia. Traducido de un modo totalmente literal, el texto hebreo de la respuesta de los mensajeros queda así: «Ellos le dije-

ron: “Un hombre [que era] dueño [o señor] de pelo y ceñido con un ceñidor [o correa] en sus ijadas [o a la cintura]”. Y él dijo: “Es Elías, el Tesbíta”».

El punto principal del debate es el significado exacto de “un dueño [o señor] de pelo (*ba'al se'ar*). Los diccionarios y comentarios reconocen dos significados posibles: un hombre peludo, desgreñado, o un hombre vestido con un manto de pelo<sup>130</sup>. Entre las distintas traducciones al respecto están la de la *NAB* y la *RSV*, que hablan de un manto de pelo, y la ofrecida por la nueva *RSV*, que, en cambio, prefiere ver en ese “dueño de pelo” un hombre peludo<sup>131</sup>. Aunque ambas traducciones son defendibles, hay que tentarse la ropa antes de leer en esta frase alguna de las varias alusiones a mantos que figuran en otros lugares de la Biblia; por ejemplo, las referentes al de Elías (1 Re 19,13.19; 2,8.13-14) o al de los profetas en general (Zac 13,4). Es preciso señalar que la palabra para manto (*addéret*) que se encuentra en 2 Re 2,8.13-14 y Zac 13,4 (*addéret se'ar*, un manto de pelo) no aparece en 2 Re 1,8. Recordemos además que, aunque la frase “vestido con pelo de camello” de Mc 1,6 indudablemente trata de describir un manto, capa o capote hecho de pelo de camello, en la versión griega de ese mismo texto no se halla el término equivalente a manto o capa (si bien, a veces, figura en las traducciones a lenguas modernas<sup>132</sup>). Por último, ninguno de los textos del AT recién enumerados habla de pelo de camello; esto es específico de Mc 1,6 par. Después de todo, que Juan fuese vestido con pelo de camello podría tener poco o nada que ver con la descripción de Elías de 2 Re 1,8. Y aun admitiendo la posibilidad de que el texto marcano se refiera al manto tradicional de los profetas veterotestamentarios, no deja de parecer extraño que, si Marcos o su tradición pretendían hacer esa referencia, omitiesen la palabra para manto.

En cuanto al “ceñidor” o correa de cuero, de nuevo hay interpretaciones discrepantes. Mientras que la nueva *RVS* traduce la palabra hebrea *'ezor* como “correa”, que encuentra apoyo en la versión de los LXX (ζώνην ἄνωθεν ὑποκαταβάντων, “correa de cuero”), el diccionario de Koehler-Baumgartner acepta sólo el significado de “prenda íntima”, “taparrabos”, y tal parece ser el sentido aceptado por *NAB*, *NEB* y *RSV* (“ceñidor” o “delantal”)<sup>133</sup>. Lo más que cabe decir es que Marcos o su tradición pudieron haber reflejado conscientemente el texto de 2 Re 1,8 de los LXX al describir a Juan ceñido con una correa de cuero<sup>134</sup>. La certeza de tal referencia pierde, no obstante, algo de fuerza si consideramos que llevar una correa de cuero (en vez de un taparrabos del mismo material) probablemente no era tan inusitado en el mundo antiguo. Así, llegamos a una doble conclusión: el hecho de que Juan vaya vestido con pelo de camello no entraña ninguna referencia tipológica a Elías; su correa de cuero puede implicar tal referencia, pero no necesariamente.



Puesto que la prenda de pelo de camello que lleva Juan no está relacionada con ningún claro tipo veterotestamentario, podría tratarse simplemente de un manto similar a esa especie de amplia capa utilizada por los nómadas del desierto (p. ej., los beduinos) para protegerse del calor durante el día y del frío por la noche. Para los nómadas del desierto, el pelo de camello sería el más idóneo entre los materiales fácilmente disponibles, sobre todo porque se podía obtener sin necesidad de matar a un animal valioso. Por consiguiente, cabe al menos la posibilidad de ver en el pelo de camello de Mc 1,6 no un signo tipológico conectado con Elías, ni siquiera el típico manto de los profetas, sino simplemente un reflejo de la vestimenta ordinaria de los nómadas del desierto<sup>135</sup>. La correa de cuero podría ser un ejemplo de la tipología relativa a Elías; pero, como el paralelo es tan tenue (y sólo atestiguado por los LXX), resulta aventurado emitir un juicio categórico. Si la indumentaria de Juan indica algo más que una existencia similar a la de los nómadas del desierto, puede ser el intento de subrayar la vida de asceta<sup>136</sup> que Juan había elegido, motivo también presente en Q (Mt 11,8 par.).

La dieta de Juan, compuesta de saltamontes y miel silvestre, ha originado aún más especulaciones que su atuendo. Otto Böcher compara a Juan con varios ascetas religiosos y filosóficos del mundo antiguo, entre ellos neopitagóricos, neoplatónicos (que no surgirían hasta siglos después), vegetarianos, magos, místicos e intérpretes de oráculos<sup>137</sup>. Todos ellos, dice Böcher, de alguna manera practicaban la abstinencia de la carne y del vino, así como de la actividad sexual, para preservarse de quedar manchados por los poderes demoníacos. En su intento de sostener que tal era el caso del Bautista, Böcher sugiere que, cuando Q dice de Juan que «ni comía pan ni bebía vino» (Lc 7,33; cf. Mt 11,18), la palabra griega equivalente a “pan” (ἄρτον) es en realidad una traducción errónea del hebreo *lejem*, que puede significar también “carne”.

Esta teoría tropieza con varios obstáculos. Primero, siempre se debe desconfiar de una solución basada en una supuesta traducción errónea del hebreo al griego, cuando el griego tiene perfecto sentido. Segundo, el argumento se basa en la palabra “pan”, que aparece únicamente en la versión lucana del dicho de Q; por tanto, que “pan” figurase en el *logion* original está sujeto a debate, como admite el propio Böcher. Tercero, en realidad no es válida la comparación de Juan con los vegetarianos estrictos del mundo antiguo, ya que los saltamontes pertenecen al reino animal, no al vegetal. Por último, no hay en el NT ningún indicio de que Juan esté preocupado por evitar a los demonios. A diferencia de Jesús, nunca se pone en boca del Bautista una palabra referente a ellos ni se le presenta realizando exorcismos.

Igualmente discutible es una interpretación de la dieta de Juan que lo asocia con los *nazireos*, esos hombres del AT que se consagraban a Dios de un modo especial (véase Nm 6,1-21). El único punto de contacto posible entre Juan y los nazireos es la abstención de beber vino. Esto podría ser utilizado como un argumento en favor del nazireato de Juan si cupiera la posibilidad de considerar históricas las palabras del ángel Gabriel en su aparición a Zacarías de Lc 1,15: «[Juan] no beberá vino ni licor». Aparte del problema de tomar las palabras de un ángel como un dato histórico, es preciso tener en cuenta la posibilidad, señalada por Raymond E. Brown, de que Lucas se propusiese reflejar en Juan a Sansón y Samuel, dos personajes del AT favorecidos con relatos sobre su nacimiento en los que figura el tema de la abstención de tomar bebidas alcohólicas<sup>138</sup>. En todo caso, los nazireos no tenían prohibido el pan ni la carne, y nada indica en la descripción de Juan que éste se abstuviera de cortarse el pelo, quizá la característica más llamativa de un nazireo (cf. las normas del nazireato en Nm 6,5.9.19)<sup>139</sup>. Además, no hay en los Evangelios indicio alguno de que Juan considerase su estado especial como derivado de un voto y destinado a concluir, al cabo de un tiempo, con una ofrenda en el templo de Jerusalén. Sin embargo, así estaba configurado el nazireato (en un principio, menos institucionalizado y probablemente perpetuo) que encuentra expresión legal en Nm 6. Esa institucionalización del nazireato parece no armonizar con el carácter carismático y escatológico de la vocación profética de Juan.

Las referencias al consumo de miel entre los esenios y a la ingestión de saltamontes entre los qumranitas incitan a los exegetas a tender puentes teóricos entre Juan y Qumrán<sup>140</sup>. Se podría invocar incluso un relato de Josefo perteneciente a *La guerra judía* (2.8.8 §143), según el cual los esenios expulsados de la comunidad se sentían aún ligados a sus reglas y, absteniéndose de los alimentos normales de la gente corriente, comían sólo hierba, lo cual los llevaba a morir de malnutrición. Obviamente, esto último no constituye un paralelo, puesto que la hierba no entraba en la dieta de Juan; además, en todo caso, ésta no fue la causa de su muerte.

Aunque la similitud con los esenios o Qumrán en cuanto a la dieta no prueba la existencia de un vínculo institucional entre ellos y Juan, puede encerrar la clave de los curiosos hábitos alimentarios del Bautista. En realidad, su sustento no es tan insólito entre los pobladores de las regiones desérticas. Como observó Theodor Zahn, se tiene noticia del consumo de saltamontes no sólo por los palestinos, especialmente los del este del Jordán, sino también por los habitantes de ciertos lugares de Arabia y Etiopía. Los pobres, especialmente en épocas de hambre, los utilizan como una verdadera fuente de alimentación<sup>141</sup>. Por otro lado, la miel, cuya cualidad de “silvestre” –de origen no apícola– se subraya, podría ser la secreción dulce de ciertos tipos de árboles o verdadera miel de abejas silvestres<sup>142</sup>.

Claramente, pues, el vestido y la alimentación de Juan revelan ante todo que él vivía en el desierto. Cualquier otro significado debe ser extraído de las declaraciones del Bautista sobre su forma de entender el propio ministerio. Como hemos visto en nuestro examen del material de Q, Juan era un profeta escatológico que llamaba a Israel al arrepentimiento ante la inminencia del juicio. Esa inmediatez del día final implicaba la puesta en tela de juicio de todas las formas de vivir normales, y la adoptada por Juan expresaba de manera gráfica ese cuestionamiento. Rechazando un modo de vida normal, el Bautista expresa la abominación de un pasado pecaminoso, a la que él llama a cada israelita. Como los profetas de antaño (cf. Isaías y Jeremías)<sup>143</sup>, incorpora el mensaje a su vida, aun jugándose la vida en su mensaje.

3) Por último, llegamos a lo más peculiar y llamativo del ministerio de Juan: su bautismo. Deliberadamente he dejado para el final este aspecto central de su actividad, dado que sólo se puede entender de forma adecuada dentro del contexto más amplio de su mensaje y estilo de vida. Por su carácter simbólico, el bautismo de Juan admite tantas interpretaciones que, para limitar su número, se hace imprescindible recurrir a los contextos inmediato y remoto.

Aunque los ritos efectuados mediante agua se conocen en infinidad de religiones del mundo, eran especialmente comunes en el Próximo Oriente antiguo, sobre todo en Persia y Babilonia, como símbolos de purificación ritual o espiritual y de comunicación de nueva vida<sup>144</sup>. El AT refleja ese ambiente lleno de prescripciones para el lavado ritual (p. ej., Lv 14,5-6.50-52; Nm 19,13.20-21), que los profetas y los salmistas utilizaron a su vez como símbolos de purificación interior (p. ej., Is 1,16; Sal 51,7)<sup>145</sup>. Cuanto más hundido en el pecado y la muerte parecía el presente, más crecían las expectativas de los profetas de Israel sobre una purificación y renovación en el futuro, cuando, a modo de agua, derramaría Dios su espíritu sobre su pueblo (p. ej., Jl 3,1-5; cf. Ez 36,25-27). Hacia la época del cambio de era, los lavados rituales de carácter voluntario se encontraban en auge, por diversas razones, en varias ramas del judaísmo. Los fariseos, asqueados frente a lo que ellos consideraban como corrupción de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, intentaron vivir aspectos de la pureza sacerdotal en su vida diaria. Joseph Thomas ha probado que, en los siglos I a. C. y I d. C., Siria y Palestina, señaladamente la zona de Transjordania, eran un semillero de grupos bautistas<sup>146</sup>. Los qumranitas, con sus frecuentes lustraciones, y el guía espiritual mencionado por Josefo, Banno, que se lavaba con agua fría repetidamente, de día y de noche, constituyen dos casos de un extraño fenómeno: el de judíos que practicaban lavados rituales en el desierto. Significativamente, ambos ejemplos corresponden a la época del Bautista y a la zona aproximada en que él operaba: el “desierto de Judea” y la parte meridional del valle del Jordán.

Mientras que se desconoce el motivo de las abluciones de Banno, los documentos de Qumrán ofrecen alguna explicación sobre sus propios ritos lustrales, como vimos al examinar las palabras de Mt 3,11 || Mc 1,8<sup>147</sup>. El espíritu de Dios genera expiación y purificación en los seres humanos pecadores, y esa limpieza está vinculada de algún modo con el agua lustral, símbolo del espíritu (1QS 3,6-9; 4,20-22; 1QH 7,6-7; 17,26). Pero ¿cuál es el vínculo? La purificación por medio del agua no era en Qumrán una simple metáfora; se concretaba en un lavado físico (1QS 3,4-12; 5,13-14). Ahora bien, ese acto no era mágico. Como aseguran los profetas del AT, y de acuerdo con lo que dice Josefo en su referencia al Bautista, el material de Qumrán afirma que los ritos lustrales no servían de nada si no iban acompañados de arrepentimiento interior y de una permanente actitud de obediencia. Esto significaba, de hecho, entrar en la nueva alianza con verdadero arrepentimiento, es decir, entrar en la comunidad de Qumrán y obedecer su interpretación de la Torá. Por eso, los ritos lustrales de Qumrán no tenían como fin conferir el perdón de los pecados; eran una afirmación simbólica de que el espíritu de Dios había limpiado a los que, arrepentidos, habían entrado en la comunidad y obedecido sus estatutos<sup>148</sup>. Pese a claras diferencias, las lustraciones de Qumrán ofrecen un contexto para interpretar el bautismo de Juan, dado que el Bautista y Qumrán presentan algunos rasgos comunes: en un ambiente intensamente escatológico, impregnado de apocalíptica, son practicados ritos de agua en el desierto o junto al Jordán por judíos que 1) ven a Israel alejado del buen camino, 2) tratan de purificarse interiormente a través del arrepentimiento y la reforma de la propia conducta y 3) esperan salvarse cuando llegue el día del castigo para otros.

Al mismo tiempo existe un gran abismo entre los lavados rituales de los qumranitas y el bautismo de Juan. Las lustraciones que se practicaban en Qumrán eran parte de la vida intensamente estructurada de una comunidad cerrada, unida por juramentos solemnes, mientras que Juan era un profeta solitario que no utilizaba su bautismo como un rito de iniciación para crear en torno a sí una secta o iglesia organizada. Él no tenía establecido, como requisito previo a su bautismo, ni “noviciado”, ni tiempo de prueba, ni juramento solemne. Al parecer, la mayor parte de las personas bautizadas por Juan volvían de inmediato a sus casas y ocupaciones<sup>149</sup>. Unos pocos discípulos particularmente afectos parecen haber permanecido con él en el desierto al menos por algún tiempo, pero no hay indicios de ninguna estructura organizada antes de la muerte de Juan (y, realmente, no muchos después). La admisión a las lustraciones de Qumrán o la exclusión de ellas dependía de la cuidadosa observancia de todos los estatutos de la ley mosaica según la interpretación de esa comunidad, con especial preocupación por la pureza ritual. En cambio, las pocas normas

morales atribuidas a Juan en Josefo y en Lc 3,10-14 son de un carácter social general y no se refieren a prescripciones mosaicas específicas ni, menos aún, a las de tipo ritual. Pero –lo que es más importante– hay marcadas diferencias en los mismos ritos lustrales. En Qumrán, como generalmente en el judaísmo, quienes iban a ser purificados se lavaban a sí mismos, mientras que Juan se había reservado la función central e insólita de sumergir a los candidatos. Fue esta notable diferencia lo que le valió el sobrenombre de βαπτιστής, “el inmersor”, “el sumergidor”, “el zambullidor”.

Asimismo, insólito era el hecho de que, a diferencia de las repetidas lustraciones de Qumrán en particular y del judaísmo en general, el bautismo de Juan, aparentemente, se administraba sólo una vez, lo cual reflejaba, sin duda, su naturaleza más claramente escatológica. Con toda deliberación he incluido la palabra “aparentemente” en la frase anterior, a fin de señalar un punto que a menudo no tienen en cuenta los comentaristas. Todos ellos coinciden en afirmar que el bautismo de Juan era conferido una única vez, cuando en realidad, explícitamente, ni el NT ni Josefo dicen nada sobre esto. Yo creo que el carácter definitivo del bautismo de Juan es una deducción posible a partir de los datos, pero no deja de ser una deducción. Conviene exponer claramente por qué ciertos aspectos del ministerio y mensaje de Juan permiten suponer que su bautismo era único en la vida. 1) Puesto que ese rito tenía el componente fundamental de Juan como administrador único del bautismo, quienes lo recibiesen, una vez vueltos a casa, no podrían bautizarse otra vez, so pena de tener que buscar nuevamente a Juan a lo largo de las riberas del Jordán; todo lo contrario de las lustraciones de los fariseos y los qumranitas que, por ser autoadministradas, podían repetirse a voluntad. 2) La parte esencial del mensaje de Juan se refería al juicio final, inminente; su bautismo único era congruente con la inmediatez del momento último y definitivo en que iba a producirse la efusión del espíritu sobre los arrepentidos y la destrucción de los malvados. En este contexto de escatología inminente, Juan, como el autor de la carta a los Hebreos (Heb 6,4-8; 10,26-31), no parecía prever la eventualidad de que un candidato pudiera arrepentirse y bautizarse, luego apostatar de esa opción fundamental y, finalmente, volver a ella acompañándola de un nuevo bautismo. Aparte de no querer perder el tiempo con candidatos insinceros o inestables, Juan veía el final demasiado cercano para tomar en serio esa posibilidad <sup>150</sup>.

Dado que el carácter definitivo del bautismo de Juan descarta como verdaderos paralelos la mayor parte de los ritos lustrales judíos, incluidos los de Qumrán, algunos autores pretenden encontrar una mayor similitud en el bautismo de prosélitos: el baño ritual prescrito a los gentiles convertidos al judaísmo como parte del proceso de conversión <sup>151</sup>. Ciertamente,

el bautismo de Juan y el de prosélitos presentan algunos rasgos comunes; por ejemplo, a diferencia de otros ritos lustrales, ambos eran únicos en la vida y requerían una verdadera inmersión en el agua, no un simple lavado o rociado susceptible de repetición<sup>152</sup>. Este paralelo, de ser válido, tendría consecuencias importantes en la interpretación del bautismo de Juan. Implicaría que todos los israelitas eran considerados tan impuros como los gentiles e igualmente necesitados de un rito de conversión e iniciación que les permitiera añadirse, en el momento final, al pueblo fiel de Dios.

El gran problema con esta interpretación es que no hay forma de probar clara e indiscutiblemente que, en el judaísmo del período precristiano, existiese el bautismo de prosélitos como un rito de conversión establecido y ampliamente conocido. No ofrecen referencias de él Filón, Josefo ni el NT, ni siquiera el texto conocido como *José y Asetet*, un excelente ejemplo de la literatura judía de conversión de la época<sup>153</sup>. El silencio, que podría constituir un argumento favorable, en este caso contrasta fuertemente con las abundantes noticias sobre la circuncisión como rito de ingreso decisivo. Por ejemplo, mientras que Josefo entra en detalles sobre la circuncisión a que se sometió el rey Izates de Adiabene al convertirse al judaísmo (siglo I d. C.), no dice palabra sobre una inmersión en agua relacionada con tal proceso (*Ant.* 20.2.3-4 §34-48). Habida cuenta de que los cristianos de la primera generación se sentían impelidos a definir su rito bautismal de ingreso frente al bautismo de Juan y la circuncisión judía, cabe al menos extrañarse de que esos mismos cristianos no vieran la necesidad de establecer una distinción entre su rito lustral de iniciación único en la vida y uno similar judío, si es que existía entonces. En cambio, si el bautismo de prosélitos surgió entre mediados del siglo I y principios del II, se entiende perfectamente el silencio de las primeras fuentes judías y cristianas, y el bautismo de prosélitos desaparece simplemente como posible origen del bautismo de Juan.

Incluso aparte el asunto de la datación, muchos de los rasgos que distinguen el bautismo de Juan de las lustraciones de Qumrán son distintivos también con respecto al bautismo de prosélitos. Éste era parte de un proceso iniciático que transfería a una persona de un grupo socioreligioso visible (gentil) a otro (judío); algo que no hacía Juan con su bautismo, y por eso, estrictamente hablando, tal rito no era de iniciación. Juan no estaba interesado en fundar un “nuevo Israel” en un sentido sociológico, visible. Por otro lado, el bautismo de prosélitos buscaba la transferencia del converso desde el mundo gentil al mundo judío, no el perdón de los pecados, mientras que con el bautismo de Juan sucedía lo contrario. El primero no estaba relacionado esencialmente con una intensa expectación escatológica; el segundo, sí. Además, la aparente preferencia del Bautista por las riberas del Jordán y “Ainón, cerca de Salín”, podría dar a entender que, general-

mente, él administraba su bautismo en corrientes de ríos y arroyos, algo no necesario en el bautismo de prosélitos. Este otro, aunque permitía la presencia de testigos legales (más tarde, instructores), era básicamente autoadministrado <sup>154</sup>; en cambio, resultaba imprescindible la participación activa y principal de Juan en la administración de su bautismo, característica aparentemente única entre los ritos lustrales judíos de la época <sup>155</sup>.

La conclusión parece ser que, si bien Qumrán y el bautismo de prosélitos proporcionan algunos puntos de comparación, la precisa naturaleza del bautismo de Juan tiene su origen en la visión y el mensaje escatológicos del Bautista <sup>156</sup>. Algunas grandes figuras religiosas descuellan en la historia precisamente porque, utilizando la terminología y la simbología religiosas tradicionales, supieron elaborar algo nuevo; tal es el caso del hombre que, por lo llamativamente singular de su rito de lustración, recibió el sobrenombre de “el Bautista” <sup>157</sup>. El significado de ese rito no hay que adivinarlo partiendo de paralelos dudosos, sino de las palabras y acciones del propio Juan conocidas a través de las distintas fuentes evangélicas. Hemos examinado ya la mayor parte de esas palabras, y nos han revelado un contexto de escatología inminente y terrible, teñida de apocalíptica: unos israelitas arrepentidos confiesan sus pecados <sup>158</sup>, se comprometen a conducirse mejor en adelante y reciben de manos de Juan un bautismo único y definitivo, en la esperanza de escapar al tremendo castigo en el juicio que se avecina y compartir, en cambio, la suerte del pueblo fiel de Israel, sobre el que Dios derramará su espíritu purificador y vivificante.

Pero, respecto al significado del bautismo de Juan, aún queda una explicación por estudiar. He pospuesto a propósito su examen, dado que no es algo expresado por el Bautista mismo, sino por el narrador. En Mc 1,4 se dice que Juan apareció en el desierto predicando un bautismo de arrepentimiento para [o con vistas al] perdón de los pecados (κηρύσσω βάντισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Aparte de la importante dificultad mencionada de que tales palabras no figuran en los labios de Juan ni en los de Jesús, sino que proceden directamente de Marcos o de su fuente narrativa, está el hecho de que la frase “un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados” sólo aparece, dentro del NT, en este versículo marcano y en el paralelo de Lucas (3,3), claramente dependiente de Marcos. Sin embargo, en Hechos, el arrepentimiento y el perdón de los pecados constituyen grandes preocupaciones de la misión cristiana. Por tanto, debemos preguntarnos si no se ha efectuado una retroproyección del lenguaje misionero a esta descripción del bautismo de Juan. La presencia de un verbo sumamente importante para la proclamación cristiana (κηρύσσω, “anunciar”, “proclamar”, “predicar”) suscita las sospechas de algunos especialistas <sup>159</sup>.

Cabe la posibilidad de que la mencionada frase de Mc 1,4 sea una creación puramente cristiana. Por lo cual debemos ser cautos a la hora de utilizarla como clave para desentrañar el significado del bautismo de Juan<sup>160</sup>. Con todo, hay serias razones para pensar que esa descripción tuvo su origen en el mismo Bautista y entró en la comunidad cristiana primitiva a través de los seguidores de Juan que se hicieron discípulos de Jesús o miembros de la Iglesia primitiva. Ante todo, es preciso advertir que el NT nunca aplica la frase entera al bautismo cristiano. En segundo lugar, llama la atención que los cristianos atribuyesen tal poder al bautismo de Juan. Es revelador que, en la segunda generación de la tradición evangélica, Mateo encontrara la frase “para el perdón de los pecados” inconveniente como descripción del bautismo de Juan y la transfiriese a la sangre de Cristo simbolizada por el vino en la última cena (Mt 3,1-2,11; cf. 26,28). Nótese bien: Mateo (o la tradición litúrgica de su iglesia antes que él) decide transferir la frase, no la conecta con el bautismo, sino con la eucaristía. En tercer lugar, si bien los discursos de Hechos relacionan el arrepentimiento y el perdón de los pecados con la conversión y el bautismo, ni siquiera allí es descrito el bautismo cristiano con la frase exacta de Mc 1,4, aunque Hch 2,38 se aproxima en la formulación<sup>161</sup>; y es preciso tener en cuenta que cuerpos enteros del NT, como los escritos paulinos y joánicos, no vinculan el vocabulario del arrepentimiento y del perdón de los pecados con el rito bautismal<sup>162</sup>. Por último, no es desdeñable el resultado de aplicar el criterio de dificultad. El relato del bautismo recibido por Jesús de manos de Juan era importante para los primeros cristianos porque ellos veían en ese acontecimiento la designación o revelación de Jesús como el Hijo de Dios; no parece, por tanto, probable que se tomaran la molestia de inventar una frase que definía el bautismo del Hijo de Dios como un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados. Así pues, de ninguna manera “un bautismo para el perdón de los pecados” se puede catalogar de retroproyección cristiana. Factores como que esta precisa descripción nunca sea aplicada al bautismo cristiano, que la frase completa no aparezca en ninguna otra parte del NT, que las varias palabras clave se encuentren raramente o falten del todo en cuerpos enteros de los escritos neotestamentarios y que la descripción cree problemas teológicos al recibir Jesús su bautismo hacen verdaderamente posible señalar como origen de esa descripción al mismo Bautista.

Ahora bien, otra cuestión es hasta qué punto hayamos avanzado con ello. Ya hemos visto que el bautismo de Juan exigía arrepentirse y que ese arrepentimiento era expresado mediante un símbolo ritual. Al someterse humildemente a un bautismo conferido por el predicador del arrepentimiento y del juicio inminente, el candidato reconocía como verdad la proclamación de Juan, admitía sus pasados pecados y se arrepentía de ellos,



buscaba una purificación espiritual, se comprometía a enmendar su conducta y expresaba la esperanza de salir bien librado del juicio inminente, no sólo escapando al fuego del castigo, sino recibiendo además sobre sí en el último día la efusión, purificadora y vivificante, del espíritu de Dios. Esto se halla resumido adecuadamente en la expresión “bautismo de arrepentimiento”<sup>163</sup>. El verdadero problema lo representa el determinante “para [o con vistas al] perdón de los pecados (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν)”. La preposición griega εἰς expresa ante todo movimiento “a” o “hacia” y luego, metafóricamente, finalidad, intención, objeto o resultado. ¿Cuál es su sentido aquí? ¿Cuándo alcanzan el perdón los pecados de los bautizados: en el momento del bautismo o en el día final? ¿Es de alguna manera el bautismo causa o medio del perdón de los pecados (en el rito bautismal o en el día último), o es simplemente expresión de una esperanza humana o garantía divina de que serán perdonados? ¿Efectúa espiritualmente el agua purificadora lo que significa visiblemente? ¿Debe ser considerado el bautismo de Juan como “sacramento”, “cuasisacramento” o “sacramento escatológico?”<sup>164</sup> ¿Es Juan el portador de una gnosis salvífica, o cabe establecer un parangón entre su bautismo y los “misterios” celebrados en otros lugares del mundo grecorromano o los ritos gnósticos?

A la vista de todas estas preguntas y posibilidades, empieza a surgir la sospecha de que se ha construido en exceso sobre una base muy exigua. Considerado aisladamente, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν admite cualquiera de las interpretaciones recién indicadas, aunque ninguna de ellas puede mostrarse necesaria. Aquí conviene hacer dos observaciones. La primera es que hablar de “sacramento” o “cuasisacramento” o plantear temas de causalidad sacramental es aplicar categorías teológicas posteriores a cuestiones que probablemente ni el Bautista ni los bautizados veían tan claras, o que acaso no habían pasado siquiera por su mente. En muchos de estos debates, el fantasma de las controversias entre católicos y protestantes sobre los sacramentos parece rondar por los ámbitos académicos. Conviene recordar que, incluso dentro del catolicismo, las teorías sobre el modo de causalidad y los efectos de los sacramentos han variado grandemente a lo largo de los siglos —por no hablar de las discrepancias al respecto entre la Iglesia oriental y la occidental—. Cargar al Bautista o a un evangelista con semejante *quaestio disputata* equivale a cometer un anacronismo absurdo.

Esto da paso a mi segunda observación: probablemente, el mejor modo de llegar a entender εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν consiste en colocar esta frase en el contexto de cuanto hemos visto ya acerca de la persona y el mensaje del Bautista. Juan nunca se presentó como el objeto principal de su proclamación. Ésta se centraba en el castigo inminente, del que los pecadores israelitas sólo podrían librarse mediante el arrepentimiento y un bautismo orientado hacia la efusión del espíritu santo por el “más fuerte”.

Lo esencial de la imagen de ese futuro “bautismo” con espíritu santo es que, en consonancia con las imágenes utilizadas por los profetas veterotestamentarios, asimilaba el espíritu a un agua que purificaría y daría vida. Si el bautismo de Juan confería el perdón de los pecados *hic et nunc*, es lógico preguntarse qué podía hacer luego el “más fuerte” con su bautismo de espíritu. ¿Tendría sentido el énfasis de Juan en su propia inferioridad con respecto al “más fuerte” y en la inferioridad del bautismo de agua con respecto al bautismo de espíritu, si el primero ya realizaba un acto salvífico clave, el perdón de los pecados? El indigno de desatar las sandalias al “más fuerte” robaría a éste el protagonismo.

Por eso creo más probable que Juan viese su bautismo 1) como una expresión del arrepentimiento del candidato y de su compromiso a emprender una nueva vida, y 2) como un acto simbólico que proclamaba, anticipaba y aseguraba la purificación del pecado que, por medio del “más fuerte”, el espíritu santo llevaría a cabo el último día, cuando fuese derramado como agua sobre el pecador arrepentido. Si se quiere llamar a esto “sacramento escatológico” en el sentido de un rito visible que simbolizaba un cambio espiritual invisible y garantizaba la salvación en un futuro próximo, no hay ningún problema, siempre que no se lea en tal expresión la posterior interpretación cristiana del sacramento. Aunque Ernst rechaza “sacramento escatológico”, su interpretación es similar a la mía: «...εἶς, con su idea de finalidad, probablemente tiene un sentido de escatología futura. ... El arrepentimiento y el perdón de los pecados no pueden ser objetivados con la cómoda fórmula “sacramento escatológico”, como tampoco pueden ser reducidos a la simple confesión de los pecados ni, por tanto, al acto subjetivo de la renovación interior. El bautismo de Juan es el medio por el que el arrepentido recibe la firme promesa del perdón de los pecados... en el juicio que se avecina»<sup>165</sup>.

Así pues, cuando tratamos de comprender cómo se veía Juan a sí mismo y cómo entendía su papel en el drama escatológico, encontramos una especie de paradoja. Por un lado, él proclama su insignificancia y la de su bautismo al compararse con el “más fuerte”, que pronto vendrá a bautizar con espíritu santo. Por otro, no presenta su propio bautismo como un devoto acto de supererogación; la salvación futura, incluido el perdón de los pecados en el último día, va inextricablemente ligada a la recepción del bautismo de Juan en el presente, al igual que el bautismo de Juan va inextricablemente ligado a la persona de Juan, el único que lo confiere. Por lo cual, sin perjuicio de atribuirse el papel de siervo humilde, insignificante, implícitamente hace de sí mismo un personaje central, imprescindible, en el drama escatológico<sup>166</sup>. Se logre entender o no esta paradoja, es importante tomar nota de ella, puesto que la encontraremos de nuevo en el caso de Jesús.

Aquí ponemos fin a nuestro apunte sobre “Juan sin Jesús”, en el que hemos intentado entender a este carismático profeta escatológico judío tal como él se veía a sí mismo y como era visto por sus contemporáneos, al margen del asunto de su relación con Jesús. En qué consistió esa relación, cómo se vieron recíprocamente Jesús y Juan y, por último, cómo encontró el Bautista su trágico fin son cuestiones que trataremos en el siguiente capítulo, “Jesús con y sin Juan”.

## “Excursus” sobre Juan Bautista en Josefo

Al comienzo del capítulo 12, al abordar la cuestión de la historicidad del Bautista, señalé que hoy día no es objeto de gran debate la autenticidad de la noticia sobre su ministerio y muerte ofrecida por Josefo (*Ant.* 18.5.2 §116-119): en su gran mayoría, los estudiosos la consideran genuina. Sin embargo, la dificultad para delimitar los matices de ciertas frases y, por tanto, para precisar el hilo del pensamiento crea problemas cuando se intenta efectuar una exégesis minuciosa del texto griego. El objeto de este *excursus* es sugerir una solución a algunos importantes problemas de sintaxis y, en definitiva, de interpretación. El texto crítico básico, según la edición de Louis H. Feldman, es el siguiente <sup>167</sup>:

§116. Τιςὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τινυμένου κατὰ ποιήνῃ Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ.

§117. κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ <sup>168</sup> πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεῖα χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι. οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανείσθαι μὴ ἐπὶ τινῶν ἁμαρτῶν παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ’ ἐφ’ ἀγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκεκαθαρμένης.

§118. καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἤρθησαν <sup>169</sup> ἐπὶ πλείστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ στάσει τιλὴ φέροι, πάντα γὰρ ἐώκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες, πολὺ κρείττον ἡγείται πρὶν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι προλαβῶν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης [μὴ] <sup>170</sup> εἰς πράγματα ἐμπεσῶν μετανοεῖν.

§119. καὶ ὁ μὲν ὑποψία τῇ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον ταύτη κτίννυται. τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξα ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος <sup>171</sup>.

Como ocurre al estudiar los textos neotestamentarios, el análisis de este fragmento exige como primer paso, después de una crítica textual bási-

ca, la delimitación de la unidad literaria. Josefo parece haberse esforzado en señalar el comienzo y el final del pasaje sobre el Bautista, quizá porque lo consideraba un simple paréntesis en la mucho más amplia historia de Herodes Antipas, Agripa I y otros herodianos. Por eso “envuelve” claramente esta digresión en una *inclusión*: palabras y temas clave agrupados al comienzo (§116 y las primeras palabras del §117) y al final (§119) del pasaje.

§116	§119
τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων	τοῖς δὲ Ἰουδαίοις
ἔδοκει	δόξα
ὀλωλέναι	ὄλεθρον
τὸν Ἡρώδου στρατόν	τῷ στρατεύματι <b>Ἡρώδην θέλοντος</b>
τοῦ θεοῦ +	τοῦ θεοῦ +
τιννυμένου	κακῶσαι ... θέλοντος
κατὰ ποιήν Ἰωάννου	ἐπὶ τιμωρία τῇ ἐκείνου
κτείνει	κτίννυται

Así, con las mismas o similares palabras, agrupadas aproximadamente en el mismo orden, Josefo reitera el tema de que algunos judíos pensaban que la destrucción del ejército de Herodes por el rey nabateo Aretas IV se debía a un justo castigo de Dios infligido a Herodes Antipas en venganza por haber matado a Juan. Puesto que ésta es la manera en que el mismo Josefo ha querido delimitar la noticia sobre el Bautista, es aconsejable considerar como la verdadera unidad literaria todo el texto comprendido entre §116 y §119 y no simplemente el que abarca desde §117 hasta el comienzo de §119, como hacen Josef Ernst y algunos otros comentaristas <sup>172</sup>.

Traducir §116 es bastante fácil, dado que sólo contiene una frase problemática: τιννυμένου κατὰ ποιήν. En la forma media y con una connotación obviamente negativa, el verbo presenta el sentido de “vengar” o “castigar” y debe de modificar θεοῦ, el nombre en genitivo más próximo a él, con Herodes como complemento directo elíptico. Por tanto, la traducción puede ser: “Realmente, en justo castigo de Dios [a Herodes]”. Y, en consecuencia, el lacónico κατὰ ποιήν Ἰωάννου debe de significar algo así como “para vengar lo que él había hecho a Juan”. Éste parece ser también el sentido de la frase, igualmente condensada, ἐπὶ τιμωρία τῇ ἐκείνου de §119.

En §117 las cosas se vuelven más complicadas cuando Josefo empieza a explicar cómo el ministerio de Juan —coronado por el éxito, aunque aparentemente inocuo—, encaminado a promover la virtud, desembocó en su

ejecución por Antipas. La estructura básica de la primera frase es bastante simple: Herodes lo mató <sup>173</sup>, aunque <sup>174</sup> (Juan) era un buen hombre que invitaba a los judíos a participar del bautismo <sup>175</sup>. Los problemas surgen con dos participios, ἐπασκοῦσιν y χρωμένοις, que modifican a τοῖς Ἰουδαίοις. Están situados fuera de la combinación artículo-nombre y por eso deben entenderse en sentido circunstancial más que atributivo. Interpretarlos simplemente como oraciones de relativo (“los judíos que cultivaban la virtud y practicaban la justicia y la piedad”) <sup>176</sup> supone una falta de finura sintáctica. Distinguidos expertos como Klausner, Feldman y Ernst <sup>177</sup> resuelven la dificultad de traducir esta enrevesada frase recurriendo a la parataxis y olvidando la hipotaxis del original: Juan mandaba a los judíos cultivar la virtud, practicar la justicia y la piedad y participar del bautismo. Aunque ésta es una técnica utilizada habitualmente cuando se trata de frases periódicas en latín y en griego, en el presente caso se nos podría escapar un elemento sutil. ¿Qué es exactamente lo que expresa Josefo mediante esos participios circunstanciales?

Un medio de responder a esta pregunta consiste en pasar a la frase siguiente, que ofrece una explicación o razón (γὰρ δὴ καί) de lo que Juan hacía, según la idea del propio Juan (αὐτῷ φανεῖσθαι). En la explicación se dice que Juan consideraba su bautismo de los judíos aceptable para Dios (ἀποδεκτὴν) <sup>178</sup> *sola y únicamente* si ellos no buscaban con tal rito obtener el perdón de ciertos pecados, sino purificar sus cuerpos. Esto era todo lo que el bautismo de Juan debía o podía hacer, puesto que, de hecho (ἄτε δὴ), sus almas habían sido ya purificadas por la justicia. Nuevamente, como en la frase anterior, encontramos el verbo χράομαι empleado como participio con la función circunstancial de describir alguna actividad de los bautizados; por tanto, es bastante razonable suponer que el mismo nombre, Ἰουδαίοις, está sobreentendido –aunque ahora en genitivo–, como exige la construcción de genitivo absoluto. Dado el contexto, que es exponer la condición bajo la que el bautismo de Juan resulta aceptable a Dios, la traducción “si” para el genitivo absoluto parece la más probable y es la que se encuentra en Feldman y en Ernst.

Ahora bien, si con χράομαι, utilizado como participio circunstancial referente a los judíos, se expresa en la segunda frase de §117 una condición para el bautismo, cabe la posibilidad de que, en la frase inmediatamente anterior, el mismo verbo (junto con ἐπασκοῦσιν), empleado asimismo como un participio circunstancial referente a “los judíos” y especificativo de cierta circunstancia del bautismo en cuestión, implique el mismo sentido condicional, sobre todo porque la segunda frase dice ofrecer la explicación o razón de la frase anterior. Así pues, la primera frase de §117 se debería leer: «Porque Herodes lo mató, aunque era un buen hombre e invitaba a los judíos –con tal de que cultivasen la virtud y prac-

ticasen la justicia entre ellos y la piedad con respecto a Dios— a participar del bautismo». Si esta traducción es correcta, el cultivo de la virtud no es uno de los objetos de la invitación de Juan, sino la condición necesaria para aceptar esa invitación, es decir, ser *bautizado*, el único concepto que funciona como complemento directo de *κελεύοντα*. Sólo construyendo el griego de esta manera se expresa debidamente la especial función que el autor quiso dar a los mencionados complementos circunstanciales. Josefo se esfuerza en subrayar que el bautismo de Juan no es un sustituto mágico de la virtud o de su cultivo y, del mismo modo, en la frase siguiente pone de relieve que ese bautismo purifica los cuerpos, pero no quita los pecados de las almas <sup>179</sup>. Consecuentemente, la invitación al bautismo dirigida por Juan a los judíos incluye la condición de que ellos practiquen ya la virtud. Reconocer la función de los mencionados participios reviste, por tanto, gran importancia para una lectura correcta de todo el pasaje.

Esta interpretación de τοῖς Ἰουδαίοις en §117 como condicionado por los dos participios circunstanciales ayuda a entender a su vez el curioso καὶ τῶν ἄλλων situado al comienzo de §118 <sup>180</sup>. Dado que en el párrafo anterior se ha señalado exclusivamente a “los judíos” como la gente a la que Juan se dirige, ahora podría parecer a primera vista que los no especificados “otros” son los gentiles. Aunque no hay nada en los cuatro Evangelios que apoye tal idea, la existencia de dos clases de público de Juan encontraría un paralelo en lo que Josefo (quizá equivocadamente) dice de los oyentes de Jesús en *Ant.* 3.3 §63 (καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο). Sin embargo, si estamos en lo cierto al afirmar que, en §117, ἐπασκοῦσιν γ χρωμένοις expresan condiciones en relación con τοῖς Ἰουδαίοις, no es preciso salir del contexto inmediato para comprender quiénes son “los otros” del comienzo de §118. En §117, Juan llama al bautismo sólo a los judíos que cumplen una condición particular: la de cultivar ya una vida de virtud. Nótese que Josefo no indica que esa reunión de gente destacadamente virtuosa en torno a Juan fuese para Herodes motivo de alarma. Después de todo, ¿por qué habría de alarmarse Herodes? Josefo no habla en ese punto de gran agitación por parte de los bautizados o de la disposición de éstos a hacer cualquier cosa que Juan les aconsejase. Además, las personas muy virtuosas no suelen constituir la gran mayoría de ninguna sociedad, y su reunión pacífica raramente puede ser causa de preocupación para los políticos. Pero, si tal es el tipo de judío especificado en §117, “los otros” de §118 dan la impresión de ser el resto de los judíos, el sector mayoritario de la población, formado por la gente corriente que, en su condición de tal, aunque no rechazaba la religión recibida, tampoco tenía interés en realizar las hazañas de virtud y de observancia religiosa de los sectarios. No es casual que, al ser introducidos “los otros” en el relato, se hable de exci-

tación (ἤρθησαν), del poder persuasivo de Juan sobre la gente en general (adviértase el genérico τοῖς ἀνθρώποις) y del temor de Herodes a que todo ello pudiera conducir a una rebelión<sup>181</sup>. Josefo, sin embargo, se esfuerza en atribuir la idea de la rebelión no al Bautista ni al pueblo, sino a la mente recelosa de Herodes. Por eso llega a subrayar que éste (con ánimo de curarse en salud) se adelantó a atacar (προλαβών) y eliminó (ἀνελεῖν) a Juan. El predicador de virtud y de purificación corporal acaso fuera muy poco o nada peligroso cuando hablaba a una minoría religiosa selecta; y es posible también que ni siquiera cuando acudieron a él las multitudes de gente corriente pensase –al menos por el momento– en incitarlas a la rebelión. Pero las cosas podían cambiar (μεταβολῆς γενομένης); por eso, mejor ir sobre seguro que luego lamentarlo (κρείττον ... ἀνελεῖν τοῦ ... μετανοεῖν)<sup>182</sup>. Este énfasis en que la muerte de Juan tuvo como causa una sospecha subjetiva de Herodes y no algún hecho objetivo de Juan se vuelve a encontrar al comienzo del párrafo siguiente mediante las palabras ὑποψία τῆ Ἡρώδου. Luego, §119 pasa a cumplir dos funciones: 1) rematar el pasaje con la *inclusión* que devuelve al lector a la afirmación del comienzo de §116, y 2) conectar toda esta digresión acerca del Bautista con la interrumpida narración sobre Herodes Antipas, la cual prosigue en §120 con los preparativos para la expedición de castigo que Vitelio, el gobernador romano de Siria, se dispone a llevar a cabo contra Aretas IV.

Las anteriores consideraciones filológicas y exegéticas producen la siguiente traducción, en la que los elementos de la *inclusión* figuran en negrita; los elementos clave de la línea de pensamiento, en versalitas, y las palabras explicativas del traductor, encerradas entre corchetes:

§116. Pero algunos judíos creían que el ejército de Herodes fue destruido por Dios: realmente, en justo castigo de Dios [a Herodes] para vengar lo que él había hecho a Juan, llamado “el Bautista”.

§117. Porque Herodes lo **mató**, aunque [Juan] era un buen hombre y [simplemente] invitaba a los judíos a participar del bautismo, CON TAL DE QUE estuviesen cultivando la virtud y practicando la justicia entre ellos y la piedad con respecto a Dios. PUES [SÓLO] así, en opinión de Juan, el bautismo [que él administraba] sería realmente aceptable [para Dios], es decir, SI lo empleaban para obtener no perdón por algunos pecados, sino más bien la purificación de sus cuerpos, DADO QUE [se daba por supuesto que] sus almas ya habían sido purificadas por la justicia.

§118. Y cuando LOS OTROS [esto es, los judíos corrientes] se reunieron [en torno a Juan], como su excitación llegaba al punto de la fiebre al escuchar [sus] palabras, Herodes empezó a TEMER<sup>183</sup> que la gran capacidad de Juan para persuadir a LA GENTE podría conducir a algún tipo de revuelta, ya que ellos parecían susceptibles de hacer cualquier cosa que él aconsejase. Por eso [Herodes] decidió eliminar a Juan ADELANTÁNDOSE A ATACAR antes de que él encendiese una rebelión. Herodes consideró esto mejor que esperar a

que la situación cambiara y [luego] lamentarse [de su tardanza en reaccionar] cuando estuviera sumido en una crisis

§119 Y así, a causa del recelo de Herodes, Juan fue llevado en cadenas a Maqueronte, la fortaleza de montaña antes mencionada, allí se le dio muerte. Pero los judíos opinaban que el ejército fue destruido para vengar a Juan, en el deseo de Dios de castigar a Herodes.

La línea de pensamiento es, pues, clara. En §116 se introduce el tema de la destrucción del ejército de Herodes por Dios para vengar la muerte de Juan a manos de Herodes. En §117 empieza la descripción retrospectiva en que Juan es presentado como el inofensivo administrador de un rito lustral, que él ofrece a los judíos con la condición de que estos estén practicando la justicia y la piedad. En §118, la trama se complica ya no es sólo una minoría selecta de gente virtuosa la que se reúne en torno a Juan, ahora acuden también a él grupos más numerosos de judíos corrientes, los cuales llegan a enfervorizarse tanto con sus sermones que parecen —al menos en la mente recelosa de Herodes— dispuestos a seguir a Juan adonde él los guíe, incluso a la insurrección. Esta nueva circunstancia hace que el preocupado Herodes se decida a actuar antes de que sea demasiado tarde. Así, en §119, el recelo de Herodes es causa de que Juan sea encarcelado y ejecutado, crimen que Dios castiga con la destrucción del ejército herodiano (*inclusion* y transición a la intervención de Vitelio)

Indiscutiblemente, las referencias sobre Juan que ofrecen Josefo y cada uno de los cuatro Evangelios deben ser estudiadas por separado y sólo después contrapuestas para cotejarlas y establecer la posible correlación (no armonización). Efectuado ya ese estudio en lo concerniente a la noticia sobre el Bautista contenida en las *Antigüedades* de Josefo, me gustaría hacer tres sugerencias provisionales sobre cómo esta “atenta lectura” del vocabulario, la sintaxis y la estructura del mencionado pasaje podría contribuir al estudio de los Evangelios.

1) Desde la escueta yuxtaposición inicial de *κτείνει* y *ἀγαθόν* en adelante, la intención de Josefo al describir al Bautista es claramente apologética. Por eso, nada de la fogosa proclamación escatológica de un día de juicio que hará irrelevante cualquier vínculo étnico, un juicio donde juzgara un misterioso personaje que ha de venir, un juicio sólo evitable aceptando el bautismo de arrepentimiento ofrecido por Juan: ninguna de todas esas ideas extrañas, perturbadoras o irritantes podían estar presentes en la referencia de Josefo, aun suponiendo que él las conociese. Si, efectivamente, Josefo hubiese tenido noticia de esos aspectos del mensaje del Bautista, los habría omitido, puesto que este autor regularmente *minimiza* o *elimina* las expectativas escatológicas y mesianicas presentes en sus fuentes<sup>184</sup>. Un señalado ejemplo de ello es su información sobre los esenios,



comparada con las diferentes expectativas escatológicas y mesiánicas expresadas en los escritos de Qumrán<sup>185</sup>.

En Josefo, consecuentemente, Juan no pasa de ser un filósofo moralista popular al estilo grecorromano, un tanto neopitagórico, que realiza lustraciones rituales. Su mensaje queda resumido en esas dos virtudes gemelas vistas en Filón y otros autores judíos de la diáspora: justicia para con los hombres y devoción para con Dios<sup>186</sup>. Así resulta ininteligible la razón de ser de un bautismo especial, definitivo, administrado a los judíos únicamente por Juan. Si no existiese una descripción del Bautista como las de sinópticos habría que inventar algo parecido para suplir el material que Josefo elimina o simplemente desconoce. En cierto sentido, el retrato que Josefo nos ha dejado del Bautista se sale del marco: apunta hacia una explicación ulterior que su autor no ofrece.

2) Sin embargo, aun reconociendo la intención apologética de Josefo, que da lugar a una descripción muy parcial del Bautista, no hay razón para considerar poco fiable un aspecto principal de su información: que el programa de Juan era religioso y sin fines políticos y que sólo el temor de Herodes, derivado de un instinto de supervivencia exacerbado, llevó a este monarca a ver peligro político en un predicador de moralidad que bautizaba al pueblo<sup>187</sup>. Esto no significa negar que, en contraste con la separación existente entre Iglesia y Estado en las modernas democracias occidentales, la religión impregnaba la vida humana del antiguo mundo mediterráneo en general y de Palestina en particular. Pero, como otros autores antiguos, Josefo es perfectamente capaz de distinguir, entre los líderes religiosos, quién tiene un programa de activismo político y quién no lo tiene. De hecho, tanto en *La guerra judía* como en las *Antigüedades judaicas*, Josefo presenta personajes religiosos judíos cuyas acciones ponen en peligro el sistema político vigente y que por ello encuentran oposición inmediata por parte del *establishment*<sup>188</sup>. Como Josefo no abriga ningún interés personal en la reputación del Bautista, su cuidado en distinguir a éste de la otra clase de líderes religiosos se basa probablemente en una razón objetiva. El caso del personaje puramente religioso cuyo creciente éxito suscita en los dirigentes de Palestina el temor a su posible influencia política, por lo cual su ejecución llega a ser considerada como una sabia medida preventiva, podría haberse dado también en la figura de Jesús, y convendrá tomar muy en serio esta posibilidad cuando pasemos a examinar la cuestión histórica del juicio y muerte de Jesús<sup>189</sup>.

3) Si bien la descripción que hace Josefo del Bautista como un predicador de moral preocupado por la virtud se debe en gran parte a la adaptación del personaje al ambiente grecorromano del autor, es preciso admitir que Josefo coincide hasta cierto punto con el material especial de

Lucas sobre el Bautista (Lc 3,10-14). También allí es presentado Juan como predicador de moral práctica. Cabe atribuir esta coincidencia simplemente a la necesidad que dos autores grecorromanos (Josefo y Lucas), independientemente uno del otro, sintieron de acomodar un extraño profeta judío a los modelos culturales imperantes en el mundo grecorromano en general<sup>110</sup> Pero el material lucano, de ser tradicional<sup>191</sup>, puede aportar nuevos “eslabones” que faltan en el relato de Josefo. Lucas divide a las personas que buscan su catequesis moral en tres grupos gente sin más, recaudadores y soldados. Lo interesante de esto es que los recaudadores y los soldados podían haber sido incluidos en la masa de “los otros”, los judíos corrientes, no especialmente religiosos, que, según Josefo, constituían la “segunda oleada” de oyentes de Juan<sup>112</sup>. El hecho de que tan importantes puntales del poder económico y militar de Antipas, como recaudadores de impuestos y soldados, hubiesen sido atraídos por Juan y estuviesen fervorosamente pendientes de cada palabra suya pudo haber sido la consideración de *Realpolitik* que alarmó especialmente a Herodes y lo indujo a pasar a la acción No era preocupante para él que una minoría virtuosa escuchase a Juan; sí lo era que sus recaudadores y sus soldados pudieran aceptar órdenes de otro. Aunque, obviamente, Lucas persigue sus propios fines teológicos con su material especial, quizá sin darse cuenta arroja alguna luz sobre el misterioso τῶν ἄλλων de *Ant* 18.5 2 §118 y, específicamente, sobre la razón por la que, en la mente del receloso Herodes, la adhesión de “los otros” a Juan era un peligro que no podía ser tolerado.

## Notas al capítulo 12

Sobre Juan Bautista se ha escrito muchísimo, aunque gran parte de ello desde un planteamiento devocional y acrítico Una orientación hacia las principales fuentes bibliográficas se puede encontrar en las siguientes obras, citadas por orden cronológico Martin Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer* (FRLANT 15, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1911), Maurice Goguel, *Au seuil de l'évangile Jean-Baptiste* (Paris Payot, 1928), Ernst Lohmeyer, *Das Urchristentum* 1 Buch *Johannes der Täufer* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1932), Joseph Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av J.-C.-300 ap J. C.)* (Universitas Catholica Lovaniensis, 2ª serie, 28, Gembloux Duculot, 1935), Carl H Kraepling, *John the Baptist* (New York Scribner's, 1951), J Leonard Farmer, *John and Jesus in Their Days and Ours Social Studies in the Gospels* (New York Psycho-Medical Library, 1956), A S Geyser, “The Youth of John the Baptist” *NovT* 1 (1956) 184-99, Jean Steinmann, *St Jean-Baptiste et la spiritualité du désert* (Paris Seuil, 1957), W H Brownlee, ‘John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls’, en Krister Stendahl (ed.), *The Scrolls and the New Testament* (Westport, CT Greenwood, 1975, 1ª ed 1957) 33-53, Wolfgang Trilling, “Die Täufertradition bei Matthäus” *BZ* 3 (1959) 271-89, Gunther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York Harper & Row, 1960) 44-52, orig *Jesus von Nazareth* (Stuttgart Kohlhammer, 1956), trad esp *Jesus de Nazaret* (Salamanca Sigueme, 1996), William R Farmer, “John the Baptist”, en *IDB*, II, 955-62, J A T Robinson, “The Baptism of John and the Qumran Community” y

Elijah, John, and Jesus”, en *Twelve New Testament Studies* (London SCM, 1962) 11-27 y 28-52, Albrecht Oepke, “ΒΑΠΤΙΣΜΑ, ΚΤΛ” *TDNT* 1 (1964) 529-46, esp 536-38, 545-46, Charles H. H. Scobie, *John the Baptist* (London SCM, 1964), Jean Danielou, *Jean-Baptiste témoin de l'Agneau* (Paris Seuil, 1964), Hartwig Thyen, “ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑΝΟΙΑΣ ΕΙΣ ΑΦΕΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ”, en *The Future of Our Religious Past* (Rudolf Bultmann Festschrift, New York Harper and Row, 1971, 1ª ed 1964) 131-68, Raymond E. Brown, “John the Baptist in the Gospel of John”, en *New Testament Studies* (Garden City, NY Image, Doubleday, 1968, 1ª ed 1965) 174-84, Roland Schutz, *Johannes der Täufer* (ATANT 50, Zurich Zwingli, 1967), Walter Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (SNTSMS 7, Cambridge University, 1968), Otto Bocher, ‘Ass Johannes der Täufer kein Brot (Luk, vii 33)?’ *NTS* 18 (1971-72) 90-92, Ernst Bammel, ‘The Baptist in Early Christian Tradition’ *NTS* 18 (1971-72) 95-128, John H. Hughes, ‘John the Baptist the Forerunner of God Himself’ *NovT* 14 (1972) 191-218, Jürgen Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (Neukirchen-Fluy, Neukirchener Verlag, 1972), John Reumann, ‘The Quest for the Historical Baptist’, en John Reumann (ed.), *Understanding the Sacred Text* (Morton S. Enslin Festschrift, Valley Forge, PA Judson, 1972) 183-200, Morton S. Enslin, ‘John and Jesus’ *ZNW* 66 (1975) 1-18, Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah* (Garden City, NY Doubleday, 1977) 256-85, 330-92, trad. esp. *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Madrid Cristiandad, 1982), John P. Meier, ‘John the Baptist in Matthew’s Gospel’ *JBL* 99 (1980) 383-405, Helmut Merklein, ‘Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazareth’ *BZ* 25 (1981) 29-46, Paul W. Hollenbach, ‘Social Aspects of John the Baptist’s Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism’ *ANRW* II/19 1 (1979) 850-75, id., ‘The Conversion of Jesus From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer’ *ANRW* II/25 1 (1982) 196-219, id., ‘John the Baptist’, en *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols (New York Doubleday, 1992) III, 887-99, Etienne Nodet, ‘Jesus et Jean Baptiste selon Joseph’ *RB* 92 (1985) 320-48, 497-524, Wendy J. Cotter, ‘The Parable of the Children in the Marketplace’ *NovT* 29 (1987) 289-304, id., ‘Children Sitting in the Agora Q (Luke) 7 31-35’ *Forum* 5 (1989) 63-82, Carl R. Kazmerski, ‘The Stones of Abraham: John the Baptist and the End of Gorah (Matt 3,7-10 par Luke 3,7-9)’ *Bib* 68 (1987) 22-39, R. P. Merendino, ‘Testi anticotestamentari in Mc 1,2-8’ *RivB* 35 (1987) 3-25, Edmondo Lupieri, *Giovanni Battista nelle tradizioni smottiche* (Studi Biblici 82, Brescia Paideia, 1988), id., *Giovanni Battista fra storia e leggenda* (Biblioteca di cultura religiosa 53, Brescia Paideia, 1988), M. Cleary, ‘The Baptist of History and Kerygma’ *ITQ* 54 (1988) 211-27, Roger Aus, *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist* (Brown Judaic Studies 150, Atlanta Scholars, 1988), D. A. Black, ‘The Text of Mark 6 20’ *NTS* 34 (1988) 141-45, W. E. Moore, ‘Violence to the Kingdom: Josephus and the Syrian Churches’ *ExpTim* 100 (1989) 174-77, Walter Wink, ‘Jesus’ Reply to John: Matt 11,2-6/Luke 7,18-23’ *Forum* 5 (1989) 121-28, Josef Ernst, *Johannes der Täufer Interpretation-Geschichte-Wirkungsgeschichte* (BZNW 53, Berlin/New York de Gruyter, 1989), Knut Backhaus, *Die ‘Jungerkreise’ des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums* (Paderborner Theologische Studien 19, Paderborn Schöningh, 1991), Robert L. Webb, *John the Baptist and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNTSup 62, Sheffield JSOT, 1991), Otto Betz, ‘Was John the Baptist an Essene?’, en Hershel Shanks (ed.), *Understanding in the Dead Sea Scrolls* (New York Random House, 1992) 205-14. Para la cuestión especial del Bautista en Josefo, véase Louis H. Feldman, *Josephus and the Modern Scholarship 1937-1980* (Berlin/New York de Gruyter, 1984) 673-79, 957, id., *Josephus. A Supplementary Bibliography* (New York/London Garland, 1986) 620, 675

<sup>2</sup> Véase las observaciones de E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia Fortress, 1985) 91

<sup>3</sup> Puesto que casi todos los críticos contemporáneos rechazan como interpolaciones tardías los dos pasajes referentes a Juan de la llamada versión "eslava antigua" (en realidad "rusa antigua") de *La guerra judía*, no serán tratados aquí. Entre las muchas curiosidades que presentan esos textos es preciso señalar que Juan nunca es mencionado por su nombre, sino siempre mediante alguna descripción. Para un estudio de todo el asunto, véase, p. ej., Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung*, 127-29, Kraebling, *John the Baptist*, 5, Scobie, *John the Baptist*, 19-22, Ernst, *Johannes der Täufer*, 258-63, Webb, *John the Baptist*, 34-44.

Por simple afán de informar cumplidamente, incluyo la traducción de los dos pasajes, tomando como base la ofrecida por F. J. Foakes Jackson y Kirsopp Lake en su *The Beginnings of Christianity Part I The Acts of the Apostles*, 5 vols. (Grand Rapids Baker, 1979, 1ª ed. 1920-33) I, 433-35.

1) Pues bien, en aquel tiempo un hombre vagaba entre los judíos vestido de una manera inusitada, porque llevaba envueltas en pieles todas las partes de su cuerpo no cubiertas de pelo. Además, por el aspecto de su semblante, daba toda la impresión de ser un salvaje.

Ese hombre fue en busca de los judíos y los llamó a la libertad, diciendo: «Dios me ha enviado para que os enseñe el camino de la ley, mediante el cual os podéis liberar del gran esfuerzo por sustentáros. Y ningún mortal mandará sobre vosotros, solo el Altísimo, que me ha enviado». Al oír esto, la gente se puso contenta, y toda Judea, la región que circundaba Jerusalén, lo siguió.

El se limitaba a zambullirlos en la corriente del Jordán y a dejarlos marchar, diciéndoles que debían dejar de cometer malas acciones y prometiéndoles que les sería dado un rey que los haría libres y conquistaría para ellos todos los pueblos que aun no les estaban sometidos, pero que ninguno de aquellos a los que nos referimos sería vencido. Algunos lo insultaban, mas otros acababan creyendo.

Después fue conducido a Arquelao, donde se habían reunido los hombres versados en la ley, estos le preguntaron quien era y donde había estado hasta entonces. A esa pregunta el respondió lo siguiente: «Soy puro porque el Espíritu de Dios ha entrado en mí, y alimento mi cuerpo con juncos, raíces y virutas». Pero cuando ellos se lanzaron sobre él con ánimo de torturarlo si no se retractaba de sus anteriores palabras y acciones, habló de nuevo: «Es preciso que abandoneis vuestras atroces obras y os unáis al Señor, vuestro Dios».

Encolerizado, se levantó Simón, un escriba de origen eseno, que exclamó: «Nosotros leemos todos los días los libros sagrados. Pero tú, que acabas de salir de los bosques como una bestia salvaje, ¿cómo te atreves a enseñarnos a nosotros y a seducir a la gente con tus escandalosos sermones?» Y fue hacia el hombre con intención de lastimarlo. Pero él, reprendiéndolos, dijo: «No os voy a revelar el secreto que se esconde en vuestros corazones puesto que no lo habéis querido. Por tanto, vosotros mismos os habéis atraído una indecible desgracia».

Y, habiendo hablado así, se trasladó al otro lado del Jordán. Y como nadie se atrevía a censurarlo, hacia exactamente lo que había hecho antes.

2) Estando Filipo en el poder, vio en sueños que un águila le arrancaba los dos ojos. Por eso convocó a todos sus sabios. Pero, como cada uno explicaba el sueño de diferente manera, el hombre al que antes nos hemos referido diciendo que iba vestido de pieles de animales salvajes y purificaba a la gente en las aguas del Jordán, se presentó ante él sin haber sido llamado. Y dijo: «Escucha la palabra de Dios sobre el sueño que has tenido. El águila es tu corruptibilidad, porque esa ave es violenta y rapaz. Y ese pecado te costará los ojos, que son tu poder y tu esposa». Tal como él había hablado antes de esa noche murió Filipo, y su poder fue entregado a Agripa.

Y su esposa se casó con Herodes, su hermano. A causa de ella todos los hombres versados en la ley abominaban de él, pero no osaban criticarlo en su cara.

Solo ese hombre, al que la gente llamaba salvaje, se presentó airado ante él y dijo: «¿Por qué has tomado a la mujer de tu hermano? Así como tu hermano murió inexorablemente, tú también vas a ser segado por la hoz divina. El celestial decreto de Dios no será revocado, sino que te llevará a morir entre terribles sufrimientos en tierra extranjera. Porque no estás engendrando hijos para tu hermano, sino dando rienda suelta a tus apétitos carnales, y vives en el adulterio, puesto que existen cuatro hijos de él».

Al oír esto, Herodes se encolerizó y ordenó que el hombre fuera golpeado y sacado de allí. Pero este seguía acusando incesantemente a Herodes allí donde lo encontraba, y lo hizo durante tanto tiempo que finalmente [Herodes] recurrió a la violencia contra el y mandó matarlo.

Pero [Juan] tenía un carácter fuera de lo común, y su manera de vivir no era propia de un mortal, al igual que, por ejemplo, habría hecho un espíritu desencarnado, ese hombre persistió. Su boca no probaba el pan, ni una vez en la Pascua participó del pan sin levadura diciendo que en recuerdo de Dios que había librado al pueblo de la esclavitud, había sido dada esa clase de pan como alimento, a modo de lenitivo porque el camino era penoso. Pero él no se permitía nada de vino ni de bebidas embriagadoras y se abstenía de [utilizar] como alimento ningún animal. Castigaba toda falta y las virtudes cubrían sus necesidades.

Una traducción algo diferente, enriquecida con notas críticas y breves comentarios, se puede encontrar en John Martin Creed, 'The Slavonic Version of Josephus' History of the Jewish War' *HTR* 25 (1932) 277-319, esp. 305-16. Creed advierte (pp. 316-17) «Es tentador conjeturar que la figura de algún eremita de la época influyó en el retrato [de Juan], pero los intentos de descubrir alguna fuente segura no han tenido éxito. Ello [el problema de esas antiguas interpolaciones en la versión "eslava antigua" de *La guerra judía*] no concierne a Josefo, sino a una versión medieval de su obra».

<sup>4</sup>Para lecturas alternativas y conjeturales, cf. las notas de Louis H. Feldman sobre este pasaje en *Josephus Jewish Antiquities Books XVIII-XIX* (LCL, Cambridge, MA: Harvard University, London: Heinemann, 1981 [n.º 433, vol. IX de Josefo]) 80-84, y una información más detallada en la *editio maior* de Benedict Niese, *Flavius Josephi Opera*, 7 vols. (Berlín: Waidmann, 2ª ed. 1885-95) IV, 161-62. Los textos críticamente fijados de Niese y Feldman son sustancialmente los mismos, algunas diferencias de poca importancia serán señaladas más adelante en este capítulo. Para un tratamiento reciente de los muchos problemas crítico-textuales de las *Antigüedades*, en el que los libros 1-3 son utilizados como ejemplos, cf. Etienne Nodet, *Flavius Josephus Les antiquités juives* Volume I Libres I a III A *Introduction et texte* (Paris: Cerf, 1990) XI-XXII. Empleo la frase "todos los manuscritos importantes" porque, como indica Nodet (p. XIII), hay una gran diferencia entre los manuscritos disponibles para el trabajo crítico-textual de unos libros (1-10) y otros (11-20) de las *Antigüedades*, un estudio extenso de esos manuscritos se puede encontrar en Niese, *Flavius Josephi Opera*, 3 III-LVII. Es preciso advertir que el texto crítico de Nodet no pretende ser sino una *editio minor*. Quedo reconocido a mi colega el profesor Christopher T. Begg por la referencia a la obra de Nodet.

<sup>5</sup>Sobre estos y otros argumentos en favor de la autenticidad, cf. Scobie, *John the Baptist*, 18-19; Webb, *John the Baptizer*, 39-41. Scobie pone de relieve que Josefo presenta un Juan carente de toda proclamación escatológica o mesiánica y ofrece una versión muy distinta de su muerte. Sin embargo, según algunos autores, Josefo tenía conocimiento de la tradición sinóptica, p. ej., Schutz (*Johannes der Täufer*, 17) afirma que Josefo conocía la tradición presente en el Evangelio de Marcos. La idea del conocimiento y utilización de Lucas por parte de Josefo es de venerable origen, para ejemplos del debate sobre ella en el siglo XIX, cf. H. J. Holtzmann, "Lucas und Josephus" *ZWT* 16 (1873) 85-93; M. Krenkel, "Ein Nachtrag zu dem Aufsätze Josephus und Lucas" *ZWT* 16 (1873) 441-44; E. Schurer, "Lucas und Josephus" *ZWT* 19 (1876) 574-82; H. J. Holtzmann, "Noch einmal Lucas und Josephus" *ZWT* 20 (1877) 535-49. En mi opinión son convincentes los argumentos de Scobie en favor de la independencia de Josefo con respecto a los cuatro Evangelios, para una línea de argumentación similar, cf. Graham H. Twelftree, "Jesus in Jewish Tradition", en David Wenham (ed.), *Gospel Perspectives: The Jesus Tradition Outside the Gospels* Volume 5 (Sheffield: JSOT, 1985) 289-341, esp. 294-95. Sobre los rasgos propios de Josefo en el vocabulario y estilo del pasaje, véase H. St. J. Thackeray, "Josephus and Chris

ianity', en *Josephus The Man and the Historian* (The Hilda Stich Strooch Lectures, New York Jewish Institute of Religion, 1929) 132, 136

El texto griego lo expresa así *εν ναρ τω οκτωκαιδεκατω της ιουδαικης αρχαιολονιας ο Ιωσηπος μαρτυρει τω Ιωαννη ως βαπτιστη γεγενημενω και καθαρσιον τοις βαπτισαμενοις επανγελλομενω* Para una edicion critica, cf Marcel Borret (ed), *Origene Contre Celse Tome I (Livres I et II)* (SC 132, Paris Cerf, 1967) 198 Todas las traducciones son mias Quiza Origenes no cita literalmente a Josefo porque la insistencia de este en que el bautismo de Juan confiere solamente purificacion corporal y no perdon de los pecados contradice lo manifestado en Mc 1,4 *βαπτισμα μετανοιας εις αφεσιν ἁμαρτιων*

Para un texto critico, cf Gustave Bardy, *Eusebe de Cesaree Histoire Ecclesiastique Livres I-IV* (SC 31, Paris Cerf, 1952) 36-38 Aunque con ligeras variantes, § 116 y parte de §117 tambien se encuentran en la cita de Josefo efectuada por Eusebio en su *De demonstratone evangelica Libri decem* 9 5 15, otro texto critico es el de Ivar A Heikel (ed), *Eusebius Werke Sechster Band Die Demonstratio Evangelica* (GCS 23, Leipzig Hinrichs, 1913) 416

<sup>8</sup>El 'texto nuclear' del *Testimonium Flavianum* contiene sesenta palabras griegas (incluidas las particulas) el pasaje sobre el Bautista, ciento sesenta y dos Como es natural las distintas apreciaciones sobre cuestiones critico-textuales pueden conducir a calculos ligeramente diferentes, pero, en conjunto, el resultado sigue siendo el mismo

<sup>9</sup>Como ejemplo de un critico que considera el pasaje del Bautista una interpolacion, vease Leon Herrmann, *Chrestos Temoignages paiens et juifs sur le christianisme du premier siecle* (Latomus 109, Bruxelles Latomus, 1970) 99 104 No es sorprendente que Herrmann vea el *Testimonium Flavianum* e incluso el pasaje sobre Santiago, el hermano de Jesus (*Ant* 20 9 1 [§200]), tambien como interpolaciones En cambio, Per Bilde (*Flavius Josephus between Jerusalem and Rome His Life, His Works and Their Importance* [Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 2 Sheffield JSOT, 1988] 223) acepta de buena gana la autenticidad del pasaje del Bautista, aunque rechaza el *Testimonium Flavianum* como una absoluta «elaboracion cristiana posterior»

Es verdaderamente relevante la utilizacion del sobrenombre *βαπτιστης* por parte de Josefo, ya que, aparte de este autor, los unicos escritos griegos del siglo I donde figura son los Evangelios sinopticos (Mt 3,1, 11,11 12, 14,2 8, 16,14, 17,13, Mc 6,25, 8,28, Lc 7 20 33, 9,19), ya que ni siquiera aparece en Hechos Tal sobre nombre es, presumiblemente, de creacion grecojudia y parece acuñado con el solo proposito de describir a ese extraño personaje del desierto Aparentemente, Marcos (6 14 24 y, posiblemente, 1,4) tiende al uso del participio en posicion atributiva para describir a Juan (ο βαπτιστων) Oepke ('Βαπτω', 546) opina que, por lo general, Lucas evita incluir el sobrenombre 'el Bautista' en su relato, mientras que el cuarto evangelista no lo emplea en absoluto Hollenbach ("The Conversion of Jesus", 97 n 2) cree que la forma participial es 'menos formal' y "se origino primero" Aunque ambas formas griegas pudieron surgir hacia la misma epoca como dos diferentes traducciones del arameo original, cabe la posibilidad de que el participio griego representase con mas exactitud un participio arameo (quiza el participio hafei *matbel* de *tebal* sumergir) En tal caso, resulta sumamente intrigante el hecho de que la forma insolita *βαπτιστης* arraigase tanto en el griego de judios y cristianos como para figurar en los Evangelios y en Josefo La unica formacion nominal similar a *βαπτιστης* que se conoce de la epoca es la utilizacion de *παρβαπτισται* por parte de Epicteto en sus *Discursos* (2 9 21), si realmente el pasaje es autentico Y aun cuando proceda de Epicteto, el pasaje es muy oscuro, ha sido objeto de muy diversas interpretaciones

(¿que son los παραβαπτισται? ¿judios?, ¿cristianos?, ¿convertidos al judaismo que se someten al bautismo de proselitos?) y ha sufrido enmiendas en la edicion de la Loeb Library Sobre este ultimo punto, cf W A Oldfather (ed), *Epicurus* 2 vols (I.C.L., Cambridge, MA Harvard University, London Heinemann, 1925, 1928) I, 272-73, veanse los comentarios de Shaye J D Cohen, "The Rabbinic Conversion Ceremony" *JJS* 41 (1990) 177-203, esp 194-95 y n 49, que tambien trata sobre el oscuro texto de los *Oraculos sibilinos*, IV, 165 Cohen no cree que este ultimo texto ("lavad todo vuestro cuerpo en rios perennes") se refiera a un rito de conversion Respecto a la opinion contraria (la de que el texto en cuestion alude a una conversion y un bautismo al modo de aquellos a los que invitaba el Bautista), cf John J Collings, "Sibillyne Oracles", en James H Charlesworth (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City, NY Doubleday, 1983, 1985) I, 338 n 2

<sup>11</sup> Sorprende que un critico tan cuidadoso como Sanders afirme (*Jesus and Judaism*, 92) «La referencia de Josefo da a entender que el mismo Juan era un profeta escatologico del arrepentimiento» De hecho, no hay nada que implique escatologia en el texto de Josefo sobre el Bautista Sanders se retracta algo en una nota a pie de pagina (p 371 n 4) «Que Juan fuese un profeta escatologico es menos claro en Josefo, quien tanto en este como en otros pasajes probablemente subestima los rasgos escatologicos» Sanders procede luego a extraer connotaciones escatologicas del hecho de que Herodes ejecuto a Juan porque temia que la actividad publica del Bautista iba a causar problemas Pero el miedo irracional de un tiranuelo a que esa actividad provocase un levantamiento no implica en si la existencia de ninguna clase de escatologia en la predicacion de Juan

<sup>12</sup> Por regla general, las referencias de Lucas al Bautista en Hechos deben ser consideradas dependientes de su Evangelio Sin embargo, no siempre ocurre asi, como veremos, Hch 13,25 puede representar, en ciertos aspectos, una tradicion mas cercana a Jn 1,27 que a Lc 3,16

El argumento del testimonio multiple perderia algo de fuerza si se aceptara la hipotesis sostenida por J Lambrecht de que Marcos conocia y utilizo en su noticia sobre el Bautista la forma definitiva de Q, vease su "John the Baptist and Jesus in Mark 1 1-15 Marcan Redaction de Q?" *NTS* 38 (1992) 357-84 En realidad, a lo largo de su articulo, Lambrecht simplemente presupone el conocimiento de Q por parte de Marcos como una hipótesis de trabajo, sin demostrar ese conocimiento con argumentos sistematicos que tengan en cuenta partes importantes de Marcos y Q Se puede senalar que, si alguien esta decidido a encontrar huellas de Q en Mc 1,1-15, las encuentra, como lo puede confirmar cualquier test de Rorschach Cabe plantear otra cuestion ¿acaso la idea de que Marcos conocia Q puede, a fin de cuentas, debilitar los mismos argumentos que crearon la teoria de las dos fuentes? De hecho, aun que la hipotesis del conocimiento de Q por parte de Marcos ha sido lanzada en diferentes momentos del siglo XX, nunca ha alcanzado aceptacion general Llegadas a cierto punto, las hipotesis pasan a ser demasiado hipoteticas

<sup>13</sup> Wink, *John the Baptist* x Vease tambien la prudente advertencia de Reumann, "The Quest for the Historical Baptist", 187, 194

<sup>14</sup> Sobre los intentos de utilizar Lucas de un modo sensato y razonable para llenar el vacio del nacimiento y los primeros anos de Juan, cf, p ej, Kraepling, *John the Baptist*, 16-32, Scobie, *John the Baptist*, 49-59 Kraepling tiende, sin embargo, a efectuar especulaciones psicologicas sobre el Bautista al estilo de las "vidas liberales de Jesus" del siglo XIX Asi, la causa originaria de que Juan desarrolle su ministerio en el desierto es una "amarga experiencia" que el joven aspirante a sacerdote tuvo cuando, a sus veinte años, dejo la region de Judea, fue a Jerusalem para la ordenacion y se dio cuenta de que no podia soportar la magnificencia con que el clero secularizado vivia en Jerusalem (pp 26-27)

Es reconfortante la honrada declaración de Kraeling al final de sus conjeturas psicológicas «Todo esto no pasa de ser una hipótesis, una “leyenda” del siglo XX, que intenta explicar un importante hecho histórico a partir de los materiales disponibles. Ahora bien, prescindiendo de lo que pueda haber de cierto en esta sugerencia específica, es evidente que, sin una experiencia catastrófica de algún género, difícilmente Juan se habría convertido en morador del desierto» (p. 27). El problema de meterse en los berenjenales de la psicología se revela claramente en la última frase “una experiencia catastrófica de algún género” no describe nada en particular porque podría describir casi todo.

<sup>15</sup> Véase Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung*, 75, Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) 320-21, Scobie, *John the Baptist*, 50-51 (donde se sostiene que, en una primera etapa, el relato de la infancia de Juan era independiente y estaba escrito en hebreo o arameo), Wink, *John the Baptist*, 59-60 (que prefiere hablar solo de “algunas tradiciones sobre el Bautista” —no de todo un relato de la infancia— aportadas a la Iglesia por antiguos adeptos de Juan), Bammel, “The Baptist”, 95-128. Sin embargo, ni Dibelius ni Bultmann consideran que la posibilidad de una tradición procedente de un círculo del Bautista garantice la autenticidad del material relativo a ella. Este punto ha escapado a muchos críticos: demostrar que una tradición sobre el Bautista tuvo su origen en gente próxima a él no prueba *ipso facto* que nos proporcione algún dato histórico fiable acerca de ese personaje.

<sup>16</sup> Básicamente confiado en cuanto a los posibles datos históricos del relato de la infancia del Bautista se muestra J. A. Sint, “Die Eschatologie des Taufers, die Tafergruppen und die Polemik der Evangelien”, en Kurt Schubert (ed.), *Vom Messias zum Christus* (Wien/Freiburg/Basel Herder, 1964) 55-163, esp. 55-56.

<sup>17</sup> Sobre varias teorías acerca de Lc 1-2 y las lenguas en que supuestamente fueron compuestos esos textos, cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 244-50, Ernst, *Johannes der Täufer*, 116-20. Este último autor cree que detrás de Lc 1 hay alguna leyenda coherente sobre el Bautista, mientras que Brown se muestra escéptico al respecto. Según Ernst, esa leyenda presentaba a Juan no como el Mesías, sino como un profeta escatológico (pp. 122-27). Muchas de las diferentes teorías relativas a versículos de Lc 1 supuestamente pertenecientes a la leyenda original acerca del Bautista aparecen enumeradas por Ernst en pp. 116-17 n. 10. La desconcertante variedad de opiniones sobre que proviene de la tradición y qué de la redacción hace dudar que sea posible aislar la supuesta leyenda original con alguna certeza o siquiera con bastantes probabilidades. El mismo Ernst compara la leyenda del Bautista con material de la *agada* judía y opina que es extremadamente difícil decidir que puede pertenecer a un núcleo histórico (p. 139).

<sup>18</sup> Véase Dibelius (*Die urchristliche Überlieferung*, 67), cuyos puntos de vista, con adaptaciones, son presentados por Wink, *John the Baptist*, 59, un enfoque algo diferente en cuanto a la estructura se encuentra en René Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris: Gabalda, 1957) 32-33. Para una idea general de las teorías de la estructura, cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 248-53, Ernst, *Johannes der Täufer*, 113-15.

<sup>19</sup> Proponentes de ambas opiniones son enumerados por Ernst (*ibid.*, 115 nn. 4 y 5), quien afirma (p. 116) que los relatos de la infancia de Jesús y Juan tuvieron cada uno su propia evolución, es difícil determinar como fueron conectadas entre sí esas dos unidades independientes.

<sup>20</sup> Según Wink (*John the Baptist*, 71-72), no se debe creer que el relato de la infancia de Jesús imite un anterior relato de la infancia de Juan o viceversa, sino que «esos relatos sobre Jesús y Juan se desarrollaron *juntos* desde el principio, como una unidad insoluble».



<sup>1</sup>Sobre este punto, cf Brown, *Birth of the Messiah*, 239 43.

<sup>2</sup>Esto se comprende perfectamente si se considera que el relato de la infancia fue añadido despues de que el evangelista hubo terminado de escribir la parte principal del Evangelio y, posiblemente, Hechos Vease lo que dicen al respecto Brown, *ibid* 239 43 y Ernst, *Johannes der Täufer*, 116

<sup>3</sup>Sobre el caracter sacerdotal de la bendicion, cf Joseph A Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (AB 28 y 28A, Garden City, NY Doubleday, 1981, 1985) II, 1590, trad esp *El evangelio segun Lucas*, 3 vols (Madrid Cristiandad, 1986), tambien Walter Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas* [THKNT 3, Berlin Evangelische Verlagsanstalt, 1974] 453-54), que senala la correlacion entre Zacarias en el templo al comienzo del Evangelio y los discipulos en el templo al final Charles H Talbert va incluso mas alla (*Reading Luke A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* [New York Crossroad, 1982] 233) «Así como el Evangelio empieza con el ministerio del sacerdote Zacarias, llega a su conclusion con la actividad de Jesus como sacerdote para su grey»

<sup>4</sup>Sobre el empleo de recursos literarios —especialmente paralelos— en Lucas Hechos, vease Charles H Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (SBLMS 20, Missoula, MT Scholars, 1974)

<sup>5</sup>Esto puede constituir el único punto válido de todo el enfoque psicologico de Kraeling Brown (*Birth of the Messiah*, 265-66) cree que el linaje sacerdotal de Juan y los nombres de sus padres son elementos tradicionales recogidos por Lucas, si bien hace constar que esa circunstancia no implica necesariamente su historicidad Ernst (*o c* 269-72) considera historico el nacimiento de Juan en una familia sacerdotal y apoya esa idea en lo mucho que se aproxima a la realidad la descripcion del ambiente cultico y familiar judío en la leyenda del Bautista Ernst admite que es mas dificil de terminar en que tipo de tradicion sacerdotal estaba encuadrada la familia de Juan Es posible que perteneciera a esa rama de los sacerdotes sadoquitas del ambito rural que se oponian al modo de vida mundano de la aristocracia sacerdotal asmonea, pero sin llegar al extremo de romper con los asmoneos de Jerusalem, como habian hecho los qumranitas Prudentemente, Ernst se limita a explicar que algunos comentaristas sitúan a la familia de Juan en un ambiente con tendencias espiritualistas o pacifistas (Kraeling), mientras que otros ven conexiones con los zelotas (Josephine Massyngbarde Ford, Paul Hollenbach) A mi parecer, la escasez e inconsistencia de los datos no permite emitir ningun juicio al respecto

<sup>6</sup>Acertadamente, Ernst (*o c*, 272 74) considera que no es posible entrar en calculos cronologicos pormenorizados tomando como base la leyenda del Bautista Sin embargo, yo no llego a entender su afirmacion de que es posible atribuir mayor edad a Juan que a Jesus (p 274), cuando, segun el mismo admite, los ciclos de Juan y Jesus eran en un principio unidades independientes

<sup>7</sup>Cf Geysler, 'The Youth of John de Baptist', 70 75, Winter, 'The Proto Source', 196, Steinmann, *Saint Jean Baptiste*, 58 61, J A T Robinson, 'The Baptism of John and the Qumran Community', en *Twelve New Testament Studies*, 11 27 En *John the Baptist*, 58-59, Scobie prefiere no especificar y habla de adopcion por alguna secta baptista, idea que califica simplemente de "atractiva", Farmer (*John the Baptist*, 960), tambien en terminos generales, se refiere a "alguna" comunidad esenia Sobre la cuestion global del Bautista y Qumran, cf Brownlee, "John the Baptist" 33 53

<sup>8</sup>Que ese texto era importante para Qumran se deduce claramente de 1QS 8,13-15, 9,19 20 No podemos estar tan seguros de su importancia en lo relativo a Juan,

pero el testimonio múltiple de las fuentes parece indicar que tenía profundas raíces en las más antiguas tradiciones acerca del Bautista; se encuentra conectado con él en Marcos (1,3), Q (Mt 11,10 || Lc 7,27), L (Lc 1,76) y Juan (1,23).

<sup>9</sup> Josefo coincide con las fuentes cristianas en mencionar ese título (*Ant* 18 5 2 §116) Este simple hecho sugiere hasta qué punto debió de parecer insolita y sorprendente la práctica de Juan a los judíos de su época

<sup>10</sup> Es lo que hace Steinmann (*Saint Jean-Baptiste*, 60) al lanzar la hipótesis de que Juan había sido un novicio esenio que luego se convirtió en “disidente” de ese movimiento religioso. Según Steinmann, Juan oyó la profética llamada del Espíritu y abandono la comunidad esenia, quizá con otros miembros de ella que lo siguieron. Una vez más bordeamos el campo de la novela. Robinson (“The Baptism of John”, 13, 18) prefiere atenuar la ruptura de Juan con su pasado de Qumrán

<sup>11</sup> Brown (*Birth of the Messiah*, 346-47) observa «Lucas hizo salir de escena a María antes de ponerse él a narrar el nacimiento de Juan — los relatos del nacimiento de Juan y Jesús guardan un equilibrio narrativo. En cada uno de ellos figuran ambos padres del recién nacido, y destruiría ese buscado equilibrio que María, la madre de Jesús, estuviera presente en el nacimiento de Juan. Esta estructura literaria es mucho más importante en el relato de la infancia lucano que la psicología de los personajes implicados, porque no estamos ante un episodio de la historia de una familia, sino ante una dramatización cuidadosamente estudiada de la teología de la historia de la salvación» Solamente discrepo de Brown en su lectura de Lc 1,56 según él, Lucas dice en realidad que María se volvió a casa antes del nacimiento de Juan (p. 338), en mi opinión, Lucas únicamente se preocupa de sacar a María de escena, sin que le importe si ello ocurre antes o después del nacimiento de Juan

<sup>12</sup> Así Brown (*Birth of the Messiah*, 376), quien en una nota (*ibid*, 376 n 2) comenta a continuación «Es entregarse a la pura ficción utilizar los datos contenidos en los escritos del Mar Muerto sobre la comunidad sacerdotal esenia para fabricar la teoría de que Juan Bautista fue llevado a Qumrán en calidad de hijo de sacerdote y educado allí, en un monasterio del desierto». Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, I, 389) está más abierto a tal posibilidad, pero advierte que él ve esa idea simplemente como una «hipótesis plausible, que no puede ser probada ni refutada»

<sup>13</sup> Ernst (*o c*, 276-77) también se muestra escéptico en cuanto a una estancia de Juan en Qumrán

<sup>14</sup> Véase Thomas, *Le mouvement baptiste*, un resumen de sus puntos de vista se encuentra en pp 435-36 de la citada obra. Thomas rechaza la sugerencia de C. Bugge de que Banno representa una segunda clase de esenios — los que dejaban la comunidad por un tiempo y se iban al desierto a vivir una vida más austera. Y señala que, de manera similar, M. Friedlander convierte a Banno, así como a Juan Bautista, en un “terciario esenio” que vive al margen de las comunidades esenias y con menor sujeción a sus reglas. Pero Josefo no parece sospechar ninguna relación entre Banno, el Bautista y los esenios, como acertadamente subraya Thomas, que argumenta en contra de cualquier conexión entre los tres. Josefo, de hecho, ni siquiera sugiere la existencia de una clase de esenios eremitas al estilo de Banno. No obstante, Thomas admite la posibilidad de que Banno perteneciese a algún grupo organizado de “judíos bautistas” que hubieran pasado por las prácticas de los esenios. Personalmente, tiendo a ver a Banno tal como Josefo lo presenta, como un solitario. Sin embargo, la misma existencia de este solitario entregado a las lustraciones en el desierto de Judea es un buen recordatorio de que los “judíos marginales”, incluidos los practicantes de ritos lustrales, pudieron haber sido más numerosos de lo que indican las fuentes hoy disponibles.

<sup>35</sup> En realidad, muchos comentaristas que consideran leyenda la mayor parte del relato lucano sobre la infancia del Bautista admiten, no obstante, que Juan era hijo de un sacerdote, así, p. ej., Scobie, *John the Baptist*, 56, Farmer, "John the Baptist", 96, Hollenbach, "Social Aspects", 852 Goguel, en cambio, expresa sus dudas (*Au sein*, 284)

<sup>36</sup> Esto lo han hecho, por lo que respecta a los cuatro Evangelios y las tradiciones subyacentes a ellos, Wink (*John the Baptist*) y Ernst (*Johannes der Täufer*, 4-216), y, en lo referente a Mateo en particular, Trilling ("Die Täufertradition") y Meier ("John the Baptist")

<sup>37</sup> Cf Ernst, *o. c.*, 39-80, 300 19

<sup>38</sup> Ivan Havener (*Q The Sayings of Jesus* [Good News Studies 19, Wilmington, DE Glazier, 1987] 62) señala «[En Q] [el Bautista] solo cede en importancia a Jesús, y casi una décima parte de Q se compone de material relativo a él»

<sup>39</sup> Véase la observación de John S. Kloppenborg en *The Formation of Q* (Philadelphia Fortress, 1987) 102-3 n 2 «Aunque Bultmann y Luhrmann advierten la compatibilidad de Q 3,7b-9 con los intereses cristianos, no hay nada específicamente cristiano en ese pasaje, y el oráculo es congruente con lo que se conoce de la predicación de Juan»

<sup>40</sup> Becker (*Johannes der Täufer*, 16) opina que Q es «claramente el material más característico y fiable» que existe sobre el Bautista. Para este autor, el conjunto de los rasgos que definen a Juan no pueden ser trazados satisfactoriamente partiendo tan solo de José y Marcos. Examinare esa fiabilidad cuando estudiemos cada versículo —porque no se debe preferir ciega y automáticamente Q a Marcos cada vez que aparecen imbricados Marcos y Q—, pero aquí me limito a indicar en general que la mayor parte de los comentaristas aceptan la esencial fiabilidad de la tradición Q sobre el Bautista, sobre todo en lo referente a un material tan ajeno al cristianismo como Mt 3,7-10 par. Una notable excepción a este respecto es Bultmann (*Geschichte*, 123), quien cree probable que este material circulase en la primitiva tradición cristiana y luego fuera puesto en boca del Bautista porque los cristianos deseaban dar a conocer algo de su predicación del arrepentimiento. Esta suposición podría considerarse especialmente válida para Mt 3,7, dado que Jesús pronuncia un dicho similar en Mt 23,33 «¡Serpientes, camada de víboras! ¿Como escaparéis a la condenación del fuego eterno?». Realmente, en el caso de este *logos*, como en el de 3,10 (cf 7,9), lo más probable es que Mateo, en su afán de hacer de Juan y Jesús figuras paralelas, haya puesto en labios de Jesús material tomado del Bautista. Así lo explica Meier en "John the Baptist", 390 «Como parece ser que "camada de víboras" se encontraba ya en el sermón del Bautista de Q (Mt 3,7 = Lc 3,7), y dado que los otros dos textos de Mateo donde figura no tienen paralelo sinóptico, es posible que, en este caso, Mateo tomase tal expresión del Bautista y la pusiera en labios de Jesús». Por tanto, no es necesario suponer, como Kraepling (*John the Baptist*, 47), que el dicho "camada de víboras" hubiese circulado aisladamente, desconectado de los otros dichos del Bautista. Por otro lado, como se vera después, no encuentro convincentes las objeciones a la autenticidad de Mt 3,7-10 par expuestas por Kazmierski ("The Stones of Abraham", 22-39). De una manera muy característica de todo su planteamiento, Thyen ("ΒΑΠΤΙΣΜΑ ΜΕΤΑ ΝΟΙΑΣ", 137 n 26) se limita a afirmar sin ninguna prueba que Mt 3,7-10 par «fue retocado a fondo, si no completamente reelaborado por manos cristianas». El artículo de Thyen es un extraño cúmulo de juicios altamente dudosos procedentes de las escuelas bultmanniana y postbultmanniana.

A la vista de todo lo dicho, es claro que estoy en total desacuerdo con la interpretación que ofrece Siegfried Schulz del material sobre el Bautista en su *Die*

*Spruchquelle der Evangelisten* (Zurich Theologischer Verlag, 1972), vease, p ej, su estudio de Mt 3,7-12 par en pp 366-78 Para Schulz, todas las referencias de Q a Juan Bautista provienen de una fase posterior de esa tradicion tal como es formulada por los judeocristianos helenisticos de Siria Voy a tratar de demostrar en el presente capitulo y en el siguiente que tal reelaboracion no concuerda bien con los datos

<sup>1</sup> Puede haber aqui una oposicion implicita con respecto a ser de la estirpe de Abraham (Mt 3,9) Pero ver una referencia a la serpiente del paraiso (Gn 3,1), «la antigua serpiente que es llamada el diablo y Satanás» (Ap 12,9, 22,2) tal vez sea leer demasiado en el texto, sobre todo porque  $\epsilon\chi\iota\delta\upsilon\omega\nu$  esta en plural En esto discrepo de Ernst (*Johannes der Täufer* 301), quien ve esa referencia

El epíteto “viboras” resulta desconcertante en la medida en que «no se encuentra en el AT, en Josefo ni en los escritos rabinicos» (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, I, 467), pero los documentos de Qumran contienen calificativos no menos duros dirigidos a los impios enemigos del pueblo de Dios Especialmente impresionante es el vocabulario similar empleado al hablar del juicio en CD 8,7-13 «Y cada uno hizo lo que le parecia bien y eligio empecinarse en su corazon No se separaron de la gente [pecadora], actuaron sin comedimiento y con arrogancia, siguiendo el camino de los malvados Fue de estos de quienes dijo Dios “Su vino es el veneno de los dragones y la cruel ponzoña [la palabra hebrea puede significar tambien “cabeza”] de las cobras» [Dt, 32,33] Los dragones son los reyes de los pueblos, y su vino es su modo de obrar Y la cabeza de las cobras es la cabeza de los reyes de Grecia, que vinieron a vengarse de ellos, contra toda su asamblea ardio la colera de Dios» Este paralelo del *Documento de Damasco* sugiere que la palabra griega  $\epsilon\chi\iota\delta\upsilon\alpha$  tiene su habitual significado de ‘serpiente venenosa’, ‘vibora’ Llama la atencion que Juan utilizase un lenguaje similar no para apostrofar a los enemigos importantes y declarados del pueblo de Dios, sino a judios aparentemente devotos que acudian a el para ser bautizados La clara intencion de Juan es arrancar de los judios toda seguridad de salvacion basada en supuestos derechos tradicionales

<sup>2</sup> En relacion con este tema en la Biblia, cf B T Dahlberg, ‘Wrath of God’, en *IDB*, IV, 903-8, Hermann Kleinknecht et al, “Ὀργή” *TDNT* 5 (1967) 382-447 La utilizacion del ‘vocabulario de la ira’ por los profetas para hablar de un futuro dia del juicio condujo de forma natural a su uso en la apocaliptica Para ejemplos en los profetas, vease, p ej, Is 13,9, Sof 1,14-16, 2,2, Ez 7,19

<sup>3</sup> Entre los profetas del AT, cf Am 7,4, Ez 38,22, Mal 3,2 4,1, Is 31,9 entre los escritos apocalipticos, pertenecientes o no al AT, cf Dn 8,19, 9,16, 11,36, 1 Hen 89,33, 90,15 27, 102,1 11, *Apocalipsis de Abraham* 29,1-21, 2 Bar 48,1-50, 64,4, Jub 15,33 34, cf tambien SaSI 15,4-5, 1QS 2,4-9, CD 1,5, 2,21

<sup>4</sup> Como sucede a menudo con las palabras de Juan o de Jesus, la expresion exacta en el “arameo original” admite discusion Por ejemplo,  $\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$  podria representar un simple *di’atē*, ‘que viene’ Pero la idea podria expresarse tambien mediante una construccion perifrafica en futuro empleando el adjetivo *’atid*, “dispuesto”, vease, p ej, Dn 3,15 «Estareis dispuestos a postraros», esto es, «estareis preparados para postraros y lo hareis tan pronto como oigais » (*’itekon ’atidan tuppelun*) En arameo rabinico posterior, el adjetivo cobra el sentido de “destinado”, “futuro”

Como no es posible decidir categoricamente en tales disputas, normalmente efectuar mis comentarios sobre el texto griego, la unica base segura de que disponemos Cuando haya una posible traduccion erronea o un matiz especial del hipotetico arameo hare la indicacion oportuna No obstante, como las palabras que suelen ocuparnos son de Juan o de Jesus y probablemente fueron repetidas a menudo durante sus ministerios, la busqueda del arameo original puede carecer de sentido desde el principio Como dije en la parte primera del volumen anterior, en general es preciso con-

tentarse con la sustancia de lo que Juan y Jesús dijeron, *ipsissima vox* ya que no es posible conocer las palabras exactas, *ipsissima verba*, habladas en una determinada ocasión. Para una idea de las diferencias entre Mateo y Lucas en el texto de Mt 3,7-12 par y un intento de discernir lo originalmente contenido en Q, cf Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 366-69.

<sup>45</sup> Sobre datos fundamentales neotestamentarios acerca de μετανοια y μετανοεω, vease J Behm, "Noέω, etc" *TDNT* 4 (1967) 948-1022, esp la parte que trata de μετανοεω, μετανοια, pp 976-1008. Como subraya Merklein, de todas sus apariciones en los Evangelios, solo en unos pocos casos hay posibilidad de que la palabra se remonte al Jesús histórico ("Die Umkehrpredigt", 41). Así se observa algo interesante ya simplemente desde el punto de vista lingüístico: la *palabra* "arrepentimiento" (no necesariamente la *idea*) ocupa un espacio tan solo marginal en la predicación del Jesús histórico, mientras que su lugar es central en la predicación de Juan. De los ocho pasajes en que se encuentra μετανοια en los sinópticos, cinco (Mt 3,8-11, Mc 1,4, Lc 3,3-8) están relacionados con el Bautista. En cuanto a los otros tres pasajes, Lc 24,47 se refiere a la predicación que Jesús resucitado encomienda a los apóstoles, otro, a la alegría en el cielo por un pecador que se arrepiente frente a los noventa y nueve justos que no necesitan arrepentirse (Lc 15,7, no hay ninguna alusión al arrepentimiento en el paralelo de Q, Mt 18,13-14), y solo uno (Lc 5,32) se refiere directamente al ministerio de Jesús («No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores, para que se arrepientan» [una clara adición lucana, cf Mc 2,17]).

<sup>46</sup> Vease, p. ej., Jr 3,12-14-22. La utilización de μετανοεω y μετανοια para traducir el concepto hebreo es relativamente tardía en los LXX (Eclesiástico, Sabiduría), pero después pasa a ser corriente en los pseudoepígrafos (especialmente en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*). Kraeling (*John the Baptist*, 70-71) advierte con razón que el arrepentimiento no es definido detalladamente en ninguna parte del NT. La razón de esto es que el conocimiento de la idea básica veterotestamentaria del arrepentimiento se daba por supuesto entre los oyentes de Juan y de Jesús. Lo diferente en la proclamación del arrepentimiento realizada por el Bautista es la perentoriedad y el modo como Juan lo liga a su bautismo.

<sup>47</sup> Por eso, aunque recibir el bautismo de Juan puede incluirse entre los "frutos" pedidos, yo no creo, al contrario de Merklein ("Die Umkehrpredigt", 37), que en ello este comprendido todo.

<sup>48</sup> Mateo lee el concepto en singular, "fruto" (καρπον), y Lucas en plural, "frutos" (καρπους), lo cual lleva a los exegetas a discutir sobre como figuraba originalmente en Q. Por ejemplo, Kraeling (o. c., 200 n. 7) afirma que se debe preferir la forma en singular de Mateo, en parte porque Lucas trata claramente de mejorar el sentido lógico y en parte porque en arameo ese nombre es normalmente colectivo. Kazmierski ("The Stones of Abraham", 27) añade la idea de que acaso Lucas lo escribió en plural para facilitar la introducción de ejemplos concretos de tales frutos en Lc 3,10-14. Merklein ("Die Umkehrpredigt", 31 n. 17) cree que, de cada una de las tres diferencias que muestran las lecturas mateana y lucana de Mt 3,7-10 par (Mateo, καρπον αξιου, Lucas, καρπους αξιους - Mateo, δοξητε, Lucas, αρξησθε - Mateo, και, sin su equivalente en Lc 3,9), la forma mateana es la más original.

Todo esto bien puede ser cierto, y, en cualquier caso, tales consideraciones nos previenen contra la suposición de que Lucas siempre representa la forma más original de Q. Pero debo admitir que conservo mis dudas cuando se trata de cuestiones menores relativas a términos de esa tradición. A mi entender, los debates sobre pequeñas diferencias entre Mateo y Lucas en los dichos de Q se desarrollan muchas veces sin datos suficientes y sin fruto alguno. Ya encuentro bastante difícil afirmar la existencia de un documento Q, aunque me parece la hipótesis más probable, pero pasar de ahí

a teorías sumamente especulativas como las que postulan una teología Q coherente (que no creo que existiese), una comunidad Q (en la que tampoco creo), distintos estratos de material Q anteriores o posteriores en la evolución del documento (suposición que implica una aspiración a conocer lo incognoscible) o las relativas a que pequeña variante de un dicho Q es más original, equivale, en mi opinión, a construir sobre arena. A lo largo de esta obra tendré como norma pasar por alto esas diferencias menores entre Mateo y Lucas cuando no afecten en lo esencial al significado de los dichos de que se trate.

<sup>40</sup> Como indica Kloppenborg (*Formation*, 103), es posible distinguir en Lc 3,7-9 par dos diferentes críticas contra creencias erróneas: que el bautismo por sí solo puede salvar (7b, 8a) y que el privilegio de pertenecer a determinado pueblo es suficiente para librarse del juicio (8b-c). Atinadamente, Kloppenborg considera que no hay necesidad de inventar un cambio de público para justificar la presencia de ambos temas. Y yo añadiría que no hay razón para pensar en un diferente autor o estrato de tradición cada vez que aparece un nuevo tema en un dicho o grupo de dichos.

<sup>50</sup> Ernst (*Johannes der Täufer* 303-4) ve aquí un eco de la idea de “los méritos de los padres”, un tesoro del que todos los miembros del pueblo de Israel podían echar mano. Abrahán fue bendecido por Dios (Gn 12,1-3) y ya en los últimos libros del AT se convirtió en fuente de consuelo y de seguridad para los fieles (Is 51,2-3). Posteriormente, los escritos rabínicos presentaron la importancia de los méritos de Abrahán o “los méritos de los primeros padres” como una razón por la que Dios había concedido sus bendiciones a Israel, sobre esto véase Str-B, I, 116-21. En honor a la verdad, es preciso advertir que no todos los especialistas interpretan de la misma manera los pasajes rabínicos. E. P. Sanders (*Paul and Palestinian Judaism* [Philadelphia: Fortress, 1977] 183-98) censura el modo acritico en que son citadas fuentes rabínicas primitivas y posteriores para crear una teología que se podría denominar del “tesoro de méritos”, según la cual los méritos de los patriarcas serían transferidos, en el día del juicio, a los israelitas pecadores. Sanders subraya que, en los escritos rabínicos primitivos, no hay semejante idea de transferencia de méritos en el contexto del juicio final. Aunque esta crítica puede servir de saludable correctivo a ciertos especialistas cristianos que utilizan inadecuadamente su erudición, el propio Sanders no se muestra libre de cierta tendencia apologetica.

En cuanto a Mt 3,9, alguien podría sospechar que adolece de influencia cristiana. Después de todo, también Pablo y otros autores neotestamentarios luchan contra la creencia de que el descender físicamente de Abrahán es una garantía de salvación (cf. Gal 3, Rom 4, Jn 8,33-39). Pero el argumento de Juan Bautista se mantiene dentro de la órbita del pensamiento judío y, por tanto, difiere notablemente de los de esos autores. En Mt 3,7-10, la salvación basada en la descendencia de Abrahán no está en oposición a la obtenible a través de la fe o de Jesucristo, ni siquiera a la que puede llegar por medio de un mestizaje no especificado. A lo que se opone la arrogante seguridad basada en la descendencia física de Abrahán es el arrepentimiento sincero expresado con buenas acciones. Además, pese a lo que afirman autores como Jeremías (*New Testament Theology*, 48, orig. *Neutestamentliche Theologie I Die Verkündigung Jesu* [Gutersloh: Gutersloher Verlag, 1971], trad. esp. *Teología del Nuevo Testamento I La predicación de Jesús* [Salamanca: Sígueme, 1974]), las palabras de Juan en Mt 3,9 no implican la amenaza de que Dios vaya a dar el puesto de Israel a los gentiles. Como mucho, ese texto sitúa implícitamente a Israel en el mismo nivel que los gentiles con respecto al juicio (así Bekker, *Johannes der Täufer*, 32). Ya hay en esto radicalismo suficiente (radicalismo que Kraehling trata de atemperar en su interpretación [*John the Baptist* 73]).

Farmer (“John the Baptist”, 959-61) relaciona la enseñanza de Juan sobre los hijos de Abrahán con el hecho de que estos habían sido desheredados por las legiones roma-

nas que ‘ocupaban’ la tierra prometida Aunque toda la lectura política que hace Farmer del mensaje de Juan es sumamente discutible, aquí me limitare a señalar 1) En todo el sermón de Q (Mt 3,7 10 par) no hay una sola alusión a cuestiones políticas 2) Referirse a toda Palestina o “la tierra prometida” de la época del Bautista como ocupada por las legiones romanas es cometer una inexactitud Galilea y Perea, donde Juan se hallaba especialmente activo, estaban gobernadas por Herodes Antipas, quien –salvo en tiempos de crisis– se valía de sus propios soldados y no pedía ayuda a las legiones romanas estacionadas en Siria Para que sus subditos judíos estuvieran contentos con él, Antipas cultivaba la apariencia de verdadero monarca judío hasta el punto de no grabar la propia efigie en sus monedas En Judea, los ministerios de Juan y de Jesús se desarrollaron en un periodo de relativa paz en el que la presencia de las legiones romanas no fue necesaria (cf Emil Schurer [ed por Geza Vermes / Fergus Millar], *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 4 vols [Edinburgh Clark, 1973 1987] I, 362) Las tropas auxiliares eran consideradas suficientes para preservar el orden, mantener abiertas las rutas del comercio, hacer que se pagasen los impuestos y tasas y defender las fronteras imperiales, o sea, todo lo que realmente deseaba Roma de Palestina Buena parte de la vida cotidiana en Judea estaba controlada por la aristocracia de Jerusalén

‘ El demostrativo *TOUΤΩΝ* (“estas piedras”) parece aludir a las piedras dispersas por el suelo del desierto (salvo que debemos pensar en una traducción excesivamente literal del adjetivo demostrativo arameo utilizado con el valor de artículo determinado) Es posible que, en arameo, la frase de Juan encerrase un juego de palabras formado por los vocablos ‘*abnayaʿ*’ (‘piedras’) y ‘*benayaʿ*’ (“hijos”), de sonido similar, pero, como frecuentemente ocurre con tales teorías basadas en la rima y el ritmo arameos, su validez depende de la elección que, para la retroversión, se haga entre varias palabras En arameo, para decir “piedra” o “roca” no solo existe ‘*eben*’, a mayor abundamiento, al menos el arameo tardío utiliza a veces para “hijos” la forma plural *berin*, que no daría lugar a la supuesta rima

’ Hay que entender debidamente el comentario «ya no tiene sentido dada la inminencia del juicio» Juan no dice que ser hijo de Abraham –y, si a eso vamos, toda la historia salvífica de Israel– carezca completamente de sentido Simplemente intenta, del modo más efectivo posible, hacer comprender que ser hijo de Abraham no servirá de protección automática en el juicio final si no ha habido arrepentimiento y buenas obras En sí misma, esta enseñanza no habría tenido nada de extraordinario para muchos judíos devotos Lo que la convierte en excepcional es que Juan liga inextricablemente la necesidad de arrepentimiento y buenas obras a la necesidad de aceptar su mensaje y su bautismo Haciendo esto pone implícitamente en tela de juicio los medios cultivos tradicionales de expiación y santificación, sobre todo los sacrificios del templo Pero todo esto permanece tácito

<sup>53</sup>Gnilka (*Jesus von Nazareth*, 79, trad. esp. *Jesus de Nazaret* [Barcelona Herder, 1993]) cree que la expectación de un final inminente es en Juan tan intensa que, a su lado, la fuerza escatológica de la apocalíptica y de los esenios queda atenuada Como Gnilka expresa en alemán, la *Naherwartung* (“expectación próxima”) se convierte con Juan en *Nachsterwartung* (“expectación inmediata”)

<sup>54</sup>Becker (*Johannes der Täufer*, 20) afirma que la expectación de un final inminente es todavía más intensa en el mensaje del Bautista que en la mayor parte de la apocalíptica judía Esta aun suele conceder tiempo para los “dolores del Mesías” o “dolores del tiempo final”, el sufrimiento de los elegidos de Dios que debe preceder al juicio final y a la salvación En el pensamiento de Juan no parecer haber tiempo ni espacio para ese interin de sufrimiento por parte de los elegidos

<sup>55</sup>Cf Ernst, *Johannes der Täufer*, 302-3

<sup>56</sup> Aunque Juan puede haber puesto el acento en la decisión del individuo, obviamente las decisiones individuales de muchos judíos llegan a formar una decisión colectiva de Israel sobre su destino en el día último. Como en los profetas veterotestamentarios, se entremezclan aquí la responsabilidad de la unidad social y la decisión del individuo perteneciente a ella.

<sup>57</sup> Ben Witherington III (*The Christology of Jesus* [Minneapolis: Fortress, 1990] III, 39-40) no toma bastante en serio la tendencia redaccional de Mateo y trata de presentar como histórico el público del que habla el texto mateano. Sólo una vez Lucas menciona juntos a fariseos y saduceos (Hch 23,6-8), y es para contraponerlos y subrayar sus diferencias. Sobre "fariseos y saduceos" como redacción mateana, cf. Becker, *Johannes der Tauffer*, 64; Schulz, Q *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 366-67. Por eso, en su intento de limitar el público histórico a la aristocracia sacerdotal, Kraepling (*John the Baptist*, 48-49) confunde la teología redaccional con la realidad histórica. Kazmierski ("The Stones of Abraham", 27-28) duda sobre esta cuestión, en mi opinión para nada. La mano redaccional de Mateo es tan perceptible que asombra la despreocupada afirmación de Hollenbach: «Que Mateo y Lucas difieran con respecto al público de Juan tiene poca importancia para determinar quiénes lo componían, dado que un examen del discurso permite ver con bastante claridad ese público» ("Social Aspects", 860). En realidad, el contenido del discurso confirma la idea de que el público original no era sólo de saduceos y fariseos. Hollenbach se embarca en el mismo tipo de especulaciones psicológicas que su mentor Kraepling (véase, p. éj., "La apuesta de Pascal" en p. 861), las decisiones sobre que versículos están dirigidos a que público son excesivamente arbitrarias.

<sup>58</sup> Véase al respecto Ernst, *Johannes der Tauffer*, 301.

<sup>59</sup> Por extraño que parezca, es justamente esto lo que induce a Kazmierski ("The Stones of Abraham", 29) a sugerir que el material de Mt 3,7-10 quizás no proceda del Bautista histórico. A mi juicio, a Kazmierski se le escapa que Juan trataba de provocar conmoción.

<sup>60</sup> Como hace notar Merklein ("Die Umkehrpredigt", 33), el Bautista no dice "como no os arrepintais, vendrá el juicio", sino "el juicio va a venir, así que arrepentíos". La llamada al arrepentimiento es originada por la certeza de que el juicio va a llegar, con independencia de lo que se haga.

<sup>61</sup> La predicación de Juan pone el énfasis claramente en Israel y en los israelitas como individuos. Al menos aparentemente, no tiene nada que ver con el mundo en general, con una conflagración universal ni con ninguna teoría sobre las dos edades (la edad presente y la que ha de venir). Esta falta de perspectiva cósmica diferencia el discurso de Juan de gran parte de la apocalíptica judía (así Becker, *Johannes der Tauffer*, 29-30). La predicación del Bautista es antropológica en vez de cosmológica y va dirigida no a la humanidad en general, sino a los israelitas en particular.

<sup>62</sup> Uno de ellos, Hollenbach ("Social Aspects", 857), quien lo describe como «un sacerdote rural apartado de sus funciones que se vio obligado a asumir el papel de profeta apocalíptico».

<sup>63</sup> Sobre intentos de precisar la escurridiza categoría de apocalíptica (palabra que, según algunos críticos, solo se debe emplear como adjetivo [!]), cf. D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (London: SCM, 1964); Becker, *Johannes der Tauffer*, 42-43; John J. Collins, "Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death" *CBQ* 36 (1974) 21-43, id. (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Se-meia 14, Missoula, MT: Scholars, 1979 [véase en particular el prólogo de John Collins "Towards the Morphology of a Genre", 1-20]), Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* (ed. rev., Philadelphia: Fortress, 1979 [véase especialmente el apéndice



'An Overview of Early Jewish and Christian Apocalypticism', 427-44)) El mismo tratamiento básico se puede encontrar en el artículo de Hanson sobre "Apocalypticism" publicado en *IDBSup*, 28-34, donde se hace la distinción entre "apocalipsis" como género literario, 'escatología apocalíptica' como perspectiva religiosa desde la que contemplar los planes divinos en relación con las realidades mundanas y 'apocalipticismo' como universo simbólico utilizado por un grupo desconectado de la corriente principal de la sociedad para establecer su identidad frente a ella. Una distinción útil, tal vez, pero lo cierto es que muchos autores contumaces siguen utilizando "apocalíptica" como un nombre que abarca las tres realidades.

<sup>44</sup> Becker (*Johannes der Täufer*, 59-60) hace ver que Juan, como el Maestro de Justicia qumranita, habla sencilla y directamente, aunque con autoridad, en primera persona. A diferencia de ese "yo" tan frecuente en los profetas, sustitutivo del nombre de Yahve, que es quien habla por boca de ellos, el que encontramos aquí se refiere a la persona humana individual que hace la proclamación. Becker señala también (p. 62) que, mientras que el Maestro de Justicia basa su autoridad en una revelación especial recibida, Juan no parece sentir necesidad de legitimación alguna al decir 'yo'.

Conviene hacer dos observaciones en cuanto a esto: 1) Es cierto que los dichos auténticos del Bautista que nos han llegado a través de los Evangelios no justifican la autoridad de Juan de un modo concreto, pero debemos tener en cuenta el escaso número de esos dichos. 2) El empleo por Juan del "yo" profético autoritativo sin apelar explícitamente a una legitimación tiene analogías en el AT. En carta dirigida a mí (4 dic. 1990), David Noel Freedman expresaba que «prácticamente todo lo que Moisés dice en el libro del Deuteronomio figura también en primera persona y referido a Moisés, no a Yahve. Si bien la mayor parte de ello son recuerdos de lo sucedido cuarenta años antes, Moisés, en sus exhortaciones a Israel, insiste en que escuche lo que "os doy a conocer hoy"».

<sup>65</sup> Becker (*ibid.* 43-62) presenta cuatro tipos de figuras proféticas: un profeta como los del AT, un profeta político nacional, un profeta escatológico y un profeta carismático como el Maestro de Justicia de Qumrán. Becker identifica a Juan con este último tipo, yo incluiría características del profeta escatológico. También se encuentra una tipología en Ernst (*Johannes der Täufer*, 290-300): el profeta apocalíptico, el profeta visionario, el profeta misánico, el mensajero profético del juicio como Elías, el profeta como Moisés y el profeta carismático. Ernst prefiere subrayar que Juan no encaja en ninguna categoría, aunque posee elementos de casi todas ellas. Uno no puede por menos de pensar que las categorías definidas están más en la mente de los críticos modernos que lo estuvieron en la conciencia de los antiguos judíos.

<sup>66</sup> Para breves estudios del concepto de escatología y su relación con la apocalíptica, cf. Richard H. Hiers, "Eschatology", en Paul J. Achtemeier (ed.), *Harper's Bible Dictionary* (San Francisco: Harper's & Row, 1985) 275-77; Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Eschatology of the NT", en *IDBSup* 271-77; Adela Yarbro Collins, "Eschatology and Apocalypticism", en *NJBC* 1359-64.

<sup>67</sup> Becker (*Johannes der Täufer*, 27) comenta que el fuego punitivo es tan real para Juan como el agua del bautismo.

<sup>68</sup> Becker (*ibid.*, 20) advierte acertadamente que no se debe llamar 'apocalíptico' a lo escatológico simplemente porque contenga algunos rasgos apocalípticos. Al contrario que Kasemann (véase, p. ej., Ernst Kasemann, "On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic", en *New Testament Questions of Today* [New Testament Library, London: SCM, 1969] 11-13, orig. *Exegetische Versuche und Bestimmungen* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965]), creo que el Bautista se encuentra a considerable distancia de la apocalíptica, aunque no en contradicción directa con ella (p.

68) Basandose en su sospecha de que el material de Mt 3,7-10 par no se remonta al Bautista historico, sino a los primeros predicadores cristianos carismaticos de Palestina, Kazmierski define el pasaje como «la rebelion de un apocalipticismo radical», juicio que me parece demasiado falto de matices, cf su “The Stones of Abraham”, 33

<sup>69</sup> Un ejemplo de ello se puede ver en Marcus J Borg, *Jesus A New Vision* (San Francisco Harper & Row, 1987), esp pp 1-21 Quizá no es casual que falte en este libro un estudio extenso de Juan Bautista y de su perspectiva escatologica

<sup>70</sup> Adela Yarbro Collins (“Eschatology”, 1362) observa «El claro caracter escatologico de la actividad y ensenanza de Juan Bautista sugiere que es preciso interpretar a Jesus en el mismo contexto» Becker (*Johannes der Täufer*, 71-73) subraya que el Bautista y Jesus compartian en lo esencial una orientacion hacia un futuro controlado solamente por Dios, aunque Jesus tenia su postura particular, que relegaba al Bautista a la historia preterita (pp 75 76) De hecho, al resumir su libro en catorce tesis (pp 105-6), Becker expone la tercera de ellas con estas palabras (p 105) «Jesus comparte con el Bautista la exclusiva orientacion hacia el futuro» A mi modo de ver, esta aseveracion denota la misma clase de extremismo por parte de la escuela de la “escatologia futura que muestra Hollenbach con la escuela de la “escatologia realizada” cuando afirma que, despues de romper con el Bautista, «Jesus se centra completamente (al menos por el momento) en el presente, por lo que toda preocupacion por el futuro queda fuera de lugar” (“The Conversion of Jesus”, 217) Una afirmacion, por cierto, que no encuentra justificacion en ninguna lectura crítica de los datos Frecuentemente, sin entrar en una argumentacion pormenorizada, Hollenbach decide que dichos son o no autenticos, o bien, con la misma falta de sentido critico, los asigna a diferentes periodos o les atribuye diferentes publicos

<sup>71</sup> Merklein, “Die Umkehrpredigt”, 32, haciendose eco de Becker

<sup>72</sup> Morris M Faierstein (“Why Do the Scribes Say That Elijah Must Come First?” *JBL* 100 [1981] 75-86) sostiene que no hay prueba solida de que la idea de Elias como preparador del camino del Mesias fuera conocida en el judaismo precristiano Dale C Allison (“Elijah Must Come First” *JBL* 103-[1984] 256-58) trata de salvar alguna tradicion precristiana, pero Joseph A Fitzmyer (“More About Elijah Coming First” *JBL* 104 [1985] 295 96) asegura que Allison no logra echar por tierra el argumento basico de Faierstein Del lado de quienes rechazan que existiese en el judaismo precristiano la idea establecida de Elias como precursor del Mesias se encuentra tambien J A T Robinson (“Elijah, John and Jesus”, en *Twelve New Testament Studies*, 28-52)

<sup>73</sup> Hendrikus Boers (*Who Was Jesus? The Historical Jesus and the Synoptic Gospels* [San Francisco Harper & Row, 1989] 35) manifiesta categoricamente «El dicho concerniente al ‘mas grande’ que ha de venir despues es claramente de origen cristiano y situa a Juan en una posicion secundaria con respecto a Jesus» Como es habitual en el citado volumen, no hay una adecuada argumentacion que sostenga este punto, Boers se limita a afirmarlo Esto ilustra sobre el mas amplio problema de un libro que, con ciento treinta y una paginas, trata de introducir a los no iniciados en un estudio de los Evangelios sinopticos a traves de la critica de las fuentes y de la redaccion y, al mismo tiempo, efectuar un bosquejo del Jesus historico Sintomaticamente, el libro no contiene notas ni un serio debate de las opiniones de otros estudiosos Boers se limita a anunciar desde el principio su tesis de que Jesus consideraba a Juan como la figura escatologica final, decisiva, que marcaba la culminacion de los tiempos, «el reino de Dios se habia iniciado con el regreso de Elias en la persona de Juan» (p XIV) Luego, con arreglo a esa tesis, procede a declarar los textos evangelicos autenticos o no autenticos y a rechazarlos o reescribirlos

Dada semejante falta de metodo serio, no es sorprendente leer «El hecho de que sus seguidores [los de Jesus] se encontrasen armados cuando el fue arrestado en Getsemani hace dificil negar con certeza que el mismo no hubiera estado implicado en la resistencia armada contra los romanos» (p xv) El libro no deja de constituir un *tour de force*, pero tambien es un ejemplo palmario de exegesis arbitraria ideada para sostener una tesis

<sup>71</sup>Las variadas coincidencias y discrepancias de la forma joanica del dicho con Marcos, Q y Hechos es un buen argumento a favor idea de que Jn 1,27 representa una rama independiente dentro de la tradicion oral, cf C H Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge University, 1963) 253 56, trad esp *Interpretacion del cuarto Evangelio* (Madrid Cristiandad, 1978), Raymond E Brown, *The Gospel According to John* (AB 29 and 29A, Garden City, NY Doubleday, 1966, 1970) I, 52, trad esp *El evangelio segun Juan* (Madrid Cristiandad, 1979) Como se indicara despues, Hch 13,25 tiene tres lecturas mas coincidentes con Juan que con Lc 3,16, por eso, Hechos puede representar en este caso no una reelaboracion por parte de Lucas de algo que el ha escrito ya en su Evangelio, sino una tradicion independiente

<sup>72</sup>Sobre la idea de que el estrecho paralelismo es mas original, cf Dibelius, *Die urchristliche Uberlieferung*, 54, Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (MeyerK 1/2, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>7</sup>1967) 17

<sup>73</sup>Veamos las principales variantes 1) El verbo ερχεται ("ahi viene") es probablemente mas original que el participio atributivo ὁ ἐρχομενος ("el que viene") No es casual que los dos Evangelios con un enfasis mas continuo en la cristologia, Mateo y Juan, hayan transformado el verbo ερχεται en un "titulo" de Jesus, titulo que, en el caso de Mateo, encaja a la perfeccion en la pregunta del Bautista de Mt 11,3 «¿Eres tu el que tenia que venir [i e , "el que viene", ὁ ἐρχομενος]?» Ademas, el titulo anticipa el saludo de la multitud, con las palabras de Sal 118,26, en la entrada triunfal recogida en los cuatro Evangelios (Mt 21,9 parr) «Bendito el que viene [ο ἐρχομενος]» Por tanto, lo mas probable es que la forma participial entrañe una adaptacion a la fe cristiana (asi Ernst, *Johannes der Täufer* 50), pero Kloppenborg (*Formation*, 104) expresa algunas dudas sobre este punto 2) La frase "quitarle las sandalias", en vez de 'desatar la correa de sus sandalias', solo se encuentra en Mateo y es una simple variante de la metafora basica, ambas formas metafóricas describen un mismo acto servil, propio de un esclavo 3) La eleccion entre bautismo con espiritu santo (Marcos, Juan) y bautismo con espiritu santo y fuego (Mateo, Lucas) sera analizada con mayor detenimiento mas adelante, pero, en todo caso, el testimonio multiple (Marcos, Juan y posiblemente Hechos, contra Q), asi como el equilibrio retorico, hablan en favor de 'espiritu santo' sin mas

Es dificil pronunciarse sobre οπισω μου ("despues de mi") Eduardo Arens (*The Ethou-Sayings in the Synoptic Tradition* [OBO 10, Fribourg Editions Universitaires, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1976] 289) opina que, de las tres formas sinopticas, Lucas ha conservado la mas antigua, por eso, la original es la que no contiene οπισω μου Yo mantengo mis dudas, primero, porque Marcos, Mateo y Juan (e indirectamente Hch 13,25, que contiene la variante μετ' ἐμε) coinciden en la inclusion de οπισω μου y, segundo, porque la version lucana no es original en todos sus aspectos, dado que, a mi entender, no lo es el orden A-B-A' de Q, presente en Lc 3,16 Para indicar mi incertidumbre pongo la frase entre corchetes

Variantes menores como 1) el aoristo βαπτισα y el gráfico κυψας utilizados por Marcos (1,7), 2) la inclusion de εις μετανοαν por Mateo (v 11) y 3) la omision en Hechos de του ιμαντα y la adiccion de τωι ποδωι (13,25, que parece cambiar la imagen al acto de quitar las sandalias de los pies) muy probablemente no pertene-

cen al dicho original De hecho, algunos comentaristas, como Gnllka (*Jesus von Nazaret*, 82), creen que el *logion* que expresa la gran humildad de Juan («Detras de mí viene el que es más fuerte que yo, a quien no soy digno de desatar la correa de las sandalias») surgió posteriormente en la tradicion

<sup>7</sup> Becker (*Johannes der Tauffer*, 34) enumera las cinco principales interpretaciones que se hacen del “más fuerte” es el Mesías, el Hijo del hombre, Dios, el profeta escatológico o alguna figura desconocida. Como Lohmeyer (*Das Urchristentum*, 159) antes que él, Becker (p 35) prefiere ver aquí una referencia al Hijo del hombre. Similarmenre, Kraeling (*John the Baptist*, 57) habla del juez mesiánico que no es humano, sino el ser angélico “semejante a un hijo de hombre” de Dn 7 Scobie (*John the Baptist*, 62-63) afirma que Juan hablo de un Mesias que bautizaría con un fuego punitivo y un espíritu salvífico. Asimismo, en su artículo “Die essenischen Tauchbader und die Johannestaufe”: *RevQ* 3 (1961) 175-207, Joachim Gnllka parece inclinado a pensar que Juan se refería al Mesías, no obstante, en su libro (*Jesus von Nazareth*, 82) declara que el que bautiza con espíritu santo es Dios o el apocalíptico Hijo del hombre (parece optar por este último, aunque no expresa una decisión final) Hughes (“John the Baptist”, 195) ve en el “mas fuerte” al mismo Yahvé, así también Thyen, “Βαπτισμα μεταβολας”, 136 n 15, y Ernst, (*Johannes der Tauffer*, 50, 305, 309) Robinson (“Elijah, John and Jesus”, 28-31) sugiere que Juan se refería a un profeta del final de los tiempos similar a Elias

<sup>78</sup> Hughes (“John the Baptist”, 195-96) trata de responder a las objeciones contra la idea de que el “más fuerte” es Dios, pero en ningún caso logra vencer realmente las dificultades a que me refiero

<sup>79</sup> Contra la opinión de Ernst, *Johannes der Tauffer*, 50 Su elección tiene como extraño resultado la conclusion de que sólo Hch 13,25 y Jn 1,27 se aproximan en este punto a la forma original «Después de mí viene uno a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia» Arens (*The elthou-Sayings*, 289) afirma que ó ισχυροτερος tampoco estaba en la forma mas original del dicho, simplemente porque falta en Juan y Hechos En mi opinión, Juan pudo omitir la frase “uno más fuerte que yo” porque su cristologia habría rechazado la idea de presentar a la Palabra hecha carne como sólo relativamente más fuerte que Juan Brown (*John*, I, 53) cree que el cuarto evangelista sustituye la frase “aquel de entre vosotros al que no reconocéis” por “uno más fuerte que yo” para sugerir la idea del Mesías oculto. Es posible, sin embargo, que la adaptación del dicho a la teología joánica hubiese ocurrido ya en la tradición joánica antes de que el evangelista se pusiera a elaborar el material.

<sup>81</sup> La dificultad en que esta imagen coloca a quienes pretenden interpretar al “más fuerte” como Dios se revela en el hecho de que Ernst (*o c*, 52) sugiera que la metáfora de desatar las sandalias fue añadida posteriormente por Lucas a un primitivo dicho de Q en el que no figuraba. La necesidad de reescribir una parte tan considerable del texto para sostener que el “más fuerte” es Dios debería mover a cuestionarse tal interpretación. Un enfoque similar se encuentra en Kloppenborg, *Formation*, 104. Este autor opina que la frase referente a desatar la sandalia no es original, pero inmediatamente sugiere que su inclusión debió de producirse muy temprano, puesto que aparece en Marcos, Q y Juan (hay quien desearia añadir Hechos) En efecto, tiene tanta fuerza el testimonio múltiple, pese a las diferencias en la formulación de todo el dicho, que no parece probable su carácter secundario Al alegar como único argumento en prueba de la no originalidad de la frase que ésta sitúa en un plano marcadamente inferior a Juan, Kloppenborg interpreta mal la confesión de inferioridad Juan se declara inferior al juez inminente, el cual, según él, puede ser Dios, un ángel o algún otro ser sobrehumano. Que el Bautista reconozca su inferioridad en compa-

ración con semejante juez difícilmente puede constituir un indicio seguro de redacción cristiana

<sup>8</sup> Kloppenborg (*ibid* 104) cree que la referencia es a Dios o a alguna «figura sobrehumana (angelica)»

<sup>82</sup> Sugerir que el Bautista aludía al apocalíptico Hijo del hombre' que actuaba como juez en el día último significa dar por supuesto que había un concepto claro y uniforme de esa figura en el judaísmo palestino de comienzos del siglo I d. C. El hecho de que la datación de las *Parabolas de Henoc* (1 Hen 37-71) sea aun objeto de debate, con la posibilidad de que tengan un origen posterior al siglo I, hace insegura esa suposición. Igualmente es discutible que el judaísmo de la época esperase a un Mesías davidico que sería el juez en el último día y castigaría a los malvados con un fuego inextinguible. La imagen del rey davidico ideal de Sal 17 es mucho más política y de este mundo, aunque ha recibido de Dios singulares poderes para hacer triunfar la justicia en Jerusalén.

<sup>83</sup> Recurrir en busca de aclaración a la terminología *ισχυρος* de la controversia sobre Belzebu (Mc 3,27, Mt 12,29, Lc 11,21-22) puede ser legítimo desde el nivel de la teología redaccional, pero no debe hacerse cuando se trata de reconstruir la proclamación histórica del Bautista.

<sup>84</sup> El único punto de coincidencia entre Mt 3,10 y 3,13 es la acción de quemar y, en principio, podría servir para apoyar la identificación del «mas fuerte' con Dios. Sin embargo, en el v. 12 quemar es simplemente la conclusión lógica de la metáfora central, la de separar. Por otro lado, hay que aceptar la realidad de que la apocalíptica no siempre es coherente en el uso de las metáforas, de hecho, ni siquiera en su línea de pensamiento básica. Queda otra posibilidad: originalmente, Mt 3,12 estaba conectado a dichos como Mt 3,10, luego fue creada una referencia cristológica cuando los cristianos que habían reunido el material Q colocaron 3,12 después de 3,11, texto con el que anteriormente no tenía nada que ver.

<sup>8</sup> En una carta dirigida a mí con fecha 4 dic. 1990, David Noel Freedman observa: «El profeta es primordialmente mensajero, es decir, el portador, no el ejecutor, de la palabra de Dios: función que en el AT corresponde a la figura regia. El profeta puede permanecer como consejero, pero llevar a cabo la tarea suele ser misión de otra persona al menos, la cual ha de venir. Quien o que clase de persona haya de ser queda oscuro. Dado lo fuerte que pisa Juan como profeta y su insistencia en bautizar el mismo a todo aquel que se arrepienta, no parece probable que esperase a alguien destinado a desempeñar una función como la suya, sino más bien una clase diferente de persona, facultada por el Espíritu para hacerse con el poder y restaurar y renovar Israel. Esa persona podría ser alguien como Moisés —el profeta por excelencia, pero mejor conocido como legislador y fundador del Estado— o alguien como David, que estableció el reino de Israel. Tampoco habría que excluir alguna figura sacerdotal como Melquísedec, si bien no parece que Juan llevase su pensamiento por este derrotero.»

<sup>86</sup> Aunque, en Hechos, Jesús no introduce las palabras de Juan con ninguna frase similar a «como profetizó el Bautista» (algo que habría parecido impropio y ridículo en boca del Señor resucitado), Lucas intenta evidentemente que sus lectores capten la referencia a Lc 3,16. Desde una perspectiva algo diferente, Hans Conzelmann señala: «El dicho citado en nuestro pasaje parece haberse transformado, a lo largo la tradición de frase del Bautista —en frase de Jesús—» (*Die Apostelgeschichte* [MeyerK 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968] 111).

<sup>87</sup> Es extraño que muchos de los principales comentarios sobre Hechos (p. ej., los de Jackson/Lake, Haenchen, Bruce, Conzelmann y Schneider) no examinen con de-

tenimiento la cuestion de la fuente, preguntandose sobre todo por que razon Lucas habria de emplear una forma similar a la de Marcos, cuando la forma de Q ya utilizada por el en su Evangelio es mucho mas apropiada para Pentecostes. Lo mismo vale para la interpretacion que hace Ernst de Hch 1,5, 11,16, 13,25 en su estudio sobre el Bautista en Hechos (*Johannes der Tauffer*, 140-43, 145-47, aunque vease n. 21 en p. 146). Gerhard Lohfink (*Die Himmelfahrt Jesu* [SANT 26, Munchen: Kosel, 1971] 153, 256-57) cree que Hch 1,5 tiene como fuente Mc 1,8 y que el mismo Lucas coloco este texto en Hch 1, donde desde la perspectiva de la historia de la tradicion es totalmente secundario. Pero no aclara por que Lucas habria preferido la forma marcana a la lucana, cuando esta es la que encaja en el contexto inmediato de Hch 1.

Una posible explicacion. Lucas deseaba que el dicho, en su forma breve de Hch 1,5, sirviese para recordar la version mas extensa, ya conocida del lector a traves de Lc 3,16. Pero supone la existencia de un lector con una memoria casi cibernetica. Y hay una objeccion aun mas importante: si Lucas pretendia tan solo escribir una version condensada de Lc 3,16 en Hch 1,4, ¿por que no abrevio la prediccion para asi poder conservar el unico simbolo (el fuego) que era apropiado –y en que medida!– para el acontecimiento de Pentecostes?

<sup>88</sup> Vease, p. ej., Scobie, *John the Baptist*, 70-73; Ernst (*Johannes der Tauffer*, 16), quien piensa que Marcos suprimio las palabras “y fuego”, las cuales estaban presentes en la tradicion que Marcos conocia (esto nos aproxima a la incongruente posicion de que Marcos conocia Q). Con alguna vacilacion, Ernst atribuye la idea del bautismo con espiritu salvifico y fuego punitivo al mismo Bautista, aunque admite que la reinterpretacion cristiana pudo haber puesto el acento en el espiritu salvifico (pp. 305-9). Kloppenborg (*Formation* 106-7) permanece dubitativo sobre si Q originalmente decia ‘espiritu y fuego’ o solo ‘fuego’.

<sup>89</sup> Lo afirma acertadamente Scobie, *John the Baptist*, 67.

<sup>90</sup> La dificultad no se elimina alegando que el fuego es salvifico o destructivo, segun la persona a la que afecta. Presumiblemente, el Espiritu es entendido en el sentido positivo, salvifico, purificador y vivificante. ¿Cual es, entonces, el sentido de toda la frase si debe ser interpretada como “el os bautizara con el espiritu santo salvifico y con el fuego salvifico o destructivo”? Esto permite comprender por que algunos que reflexionan sobre esta interpretacion acaban eliminando “espiritu santo” y quedandose solo con “fuego”. Mas adelante expongo mis objecciones a esta solucion radical.

<sup>91</sup> Este es el enfoque, p. ej., de Scobie, *o. c.*, 73: «El que viene” derramara sobre los malvados un rio de fuego para castigarlos y destruirlos, pero, sobre el pueblo de Dios, derramara el Espiritu divino». Una perspectiva similar es la de Gnlika, *Jesus von Nazaret* 81.

<sup>92</sup> Significativamente, Ernst (*Johannes der Tauffer*, 54), incapaz de dar sentido al texto, se ve en la necesidad de recurrir a este expediente arbitrario.

<sup>93</sup> Es natural que los lectores cristianos lean en el texto el mensaje de la parabola del trigo y la cizaña o el de la parabola de las jovenes prudentes y las necias. Pero eso no deja de ser la *importacion* de un tema evangelico cristiano (y marcadamente maritano) a un pasaje nada facil de identificar con la manera de pensar especificamente cristiana.

<sup>94</sup> En favor de la tradicion Q mas extensa del dicho se podria invocar un principio de critica textual: *lectio difficilior potior* (la lectura mas dificil es la mejor, dado que los copistas habrian tendido a reelaborar un texto dificil para hacerlo mas inteligible). Sin embargo, como toda regla –y mas en critica textual–, esta tiene sus excepciones. La lec-

tura más difícil puede arrojar, en efecto, cierta luz sobre un contexto dado; pero estoy convencido de que no ocurre así con la versión Q del dicho sobre los dos bautismos.

<sup>95</sup> Quizá el más destacado defensor de esta opinión es Dibelius (*Die urchristliche Überlieferung*, 50, 56); pero sus argumentos son débiles. Recurre al relato de Hch 19,1-7 sobre los discípulos del Bautista, sin que el sentido crítico le haga rechazarlo como un producto de la teología redaccional de Lucas, quien trata de promover la irénica idea de que los discípulos del Bautista son ya semicristianos y sólo necesitan algo de instrucción. Tomar demasiado literalmente su declaración de que nunca han oído hablar de un espíritu santo sería entender que no tienen noticia del “espíritu de santidad” mencionado en el AT y repensado en los escritos intertestamentarios y en los documentos de Qumrán, lo cual es bastante improbable. Lo que quiere decir Lucas en su relato es que esos sinceros seguidores de Juan no se han dado cuenta de que el espíritu santo ya ha sido conferido a la Iglesia cristiana y está presente en ella. Descubierta la verdad, se unen naturalmente a la Iglesia. Por eso, de ninguna manera cabe deducir de este texto de propaganda lucana que el Bautista histórico, a diferencia de los profetas veterotestamentarios o sus vecinos de Qumrán, nunca hubiese hablado del Espíritu. Dibelius parece empeñado en hacer del Bautista alguien dedicado a predicar casi exclusivamente el juicio y el castigo. Véase la crítica de Dibelius efectuada por Ernst, *Johannes der Täufer*, 306-7.

Se podría tomar otro rumbo y argüir que el simple “él os bautizará con fuego” cumple dos criterios de crítica textual para elegir la lectura original: 1) la lectura más difícil es la mejor (*lectio difficilior potior*), dado que los copistas habrían tendido a cambiar las formulaciones difíciles por otras más fácilmente inteligibles (de aquí la adición o sustitución de “espíritu santo”), y 2) a falta de otros criterios de elección se debe preferir la lectura más breve, dada la mayor tendencia de los copistas a añadir que a quitar. Pero estas dos reglas de crítica textual, aparte de no revelarse absolutas en la práctica, son de difícil aplicación aquí. Primero, porque el perfecto equilibrio entre agua y fuego no parece, en principio, la lectura más difícil (aunque, paradójicamente, si se considera el posible significado de los símbolos en el contexto del sermón de Juan, se podría alegar que “fuego”, en sí, no es sólo difícil, sino ininteligible); y, segundo, porque la crítica textual del NT conoce muchos casos de lecturas aparentemente abreviadas por los copistas, lo cual revela el segundo axioma como muy poco axiomático. Un punto aún más importante: esas reglas han sido concebidas para las ocasiones en que es preciso juzgar entre diversas lecturas existentes en varios manuscritos, y se olvida que “él os bautizará con fuego” no figura en ninguno de los manuscritos antiguos. Propiamente, no tiene nada de *lectio*; es una reconstrucción puramente conjetural, a la que se debe recurrir sólo en último extremo, cuando se juzgan imposibles todas las lecturas existentes. Pero no estamos ante ese caso.

Otro enfoque discutible, el de preferir reconstrucciones puramente hipotéticas a los datos empíricos de los textos, se encuentra en Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 368-71. La teoría de las dos fuentes es sometida a revisión para que el redactor final de Marcos (¿en contraste con otros redactores de ese Evangelio?) conozca material de Q, aunque Schulz no termina de decidirse sobre si ese redactor final conoció el documento Q. Esta artimaña permite casi cualquier reelaboración de cuantos hipotéticos textos Q y cuantas hipotéticas tradiciones marcanas se desee. Schulz parece no haberse dado cuenta de que postular el conocimiento de Q por parte de Marcos es destruir el argumento básico para la existencia de un documento Q escrito, que, por definición, es un material común a Mateo y Lucas pero desconocido de Marcos.

<sup>96</sup> Rudolf Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markus-evangeliums* (BBB 54; Königstein/Ts.-Bonn: Hanstein, 1980) 93-125. En general, de

los nueve pasajes que Laufen somete a minucioso análisis en su monografía, Q representa la forma más original en cuatro casos y Marcos en dos, mientras que en tres casos tanto Marcos como Q contienen elementos más originales (p. 385)

<sup>97</sup> Con bastante frecuencia se encuentran explicaciones de ἐρχεται ὀπίσω μου en las cuales se declara que el dicho originalmente aludía a alguna persona que “iba detrás” de Juan en el sentido de seguirle dentro de su grupo de discípulos. Tales explicaciones proceden luego a afirmar que, en un principio, el *logion* describía a Jesús como discípulo de Juan. Véase, p. ej., Ulrich Wilkens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5, Neukirchen Vluyn Neukirchener Verlag, 1974) 103, incluida la nota 3, que, a su vez, apela a Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 18. Aunque tal *podría* haber sido el significado del dicho cuando posteriormente fue aplicado a Jesús, no tiene sentido si el Bautista histórico pronunció realmente esa profecía sobre algún personaje futuro, ya fuera este Dios o algún ser sobrehumano no especificado de naturaleza angelical. En ese contexto, el sentido de ὀπίσω tiene que ser temporal. Además, una vez que los cristianos aplicaron este dicho a Jesús, no se entiende por qué habrían querido convertir la referencia temporal en una referencia que presentase a Jesús como discípulo del Bautista. Fuera o no históricamente Jesús discípulo de Juan, no es probable que los cristianos se hubieran puesto a reinterpretar dichos para recalcar la dependencia de Jesús con respecto a Juan, cuando no existía alusión a ello en el *logion* original.

<sup>98</sup> Para citas procedentes de las obras rabínicas, cf. Str-B, 1 121

<sup>99</sup> Quizá la profecía más famosa del AT sobre la efusión del Espíritu de Dios en los últimos días es Jl 3,1-5, citada por Pedro en su sermón de Pentecostes de Hch 2,17-21. Pero la imagen del espíritu de Dios derramado o rociado sobre Israel estaba extendida en el judaísmo postexílico, tanto en el AT como en los escritos intertestamentarios. Véase, p. ej., Ez 39,29 («he derramado mi espíritu sobre la casa de Israel»), Is 32,15 («hasta que se derrame sobre nosotros un espíritu desde lo alto»), 44,3 («derramare agua derramare mi espíritu»). Son importantes también los pasajes donde las imágenes del agua y del espíritu son utilizadas conjuntamente, aun cuando no se dice de modo explícito que el espíritu es derramado o rociado (p. ej., Sal 51,4 9-14 (el agua limpia, el espíritu renueva), Ez 36,25-27 («os rociare con agua pura os infundire un nuevo espíritu»). Imágenes dignas de mención se encuentran en los manuscritos del mar Muerto, cf. 1QS 3,6-9 («mediante el espíritu es la manera como el hombre expia, mediante el espíritu de santidad es purificado de todas sus iniquidades, su carne queda limpia con la aspersión del agua limpiadora y siendo santificado mediante el agua de la purificación», 1QH 7,6-7 («has rociado tu santo espíritu sobre mí»), 17,26 («has rociado tu santo espíritu sobre tu siervo»).

Como se ve claramente por algunas de estas citas, no tendría nada de extraño que el Bautista hubiese hablado del ‘espíritu santo’ o ‘espíritu santo de Dios’. Tal expresión, especialmente en la forma semítica ‘espíritu de santidad’, se encuentra tanto en el AT como en los escritos apócrifos/pseudoepigráficos, incluidos los de Qumran, véase, p. ej., Is 63,10 11 [en hebreo se lee *ruaj godsbo*, ‘el espíritu de su santidad’, que en los LXX aparece traducido como τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίου (αὐτοῦ), su ‘espíritu santo’], Dn 5,11 [arameo *ruaj elahin qaddisin* ‘espíritu del Dios santo’, traducido en LXX Dn 5,12 simplemente como πνεῦμα ἁγίου], Sab 9,17, LXX Ecl 48,12 (en el Codex Alexandrinus), 4 Esd 14,22, *Martirio de Isaías* 5,14, SalSI 17,37, 1QS 4,21, 8,16, CD 2,12

<sup>100</sup> Kraepling (*John the Baptist*, 62 63) tiene la curiosa teoría de que, aunque en un principio era “espíritu santo”, no “fuego”, lo que decía la frase, ‘espíritu’ aludía originalmente al aliento punitivo y destructor del Mesías (Se podría recordar al vástago de David lleno de espíritu de Is 11,1-9, que administra justicia y la ejecuta con el aliento [= espíritu] de su boca). Por tanto, cristianos posteriores solo añadieron el



“fuego” epexegetico para explicar que Juan se refería a un espíritu santo ‘igneo’, y así surgió la forma Q. La teoría de Kraeling sobre una forma original que hablaba tan solo de un espíritu destructor se enfrenta básicamente a las mismas objeciones que la teoría propugnadora de la presencia de sólo “fuego” en el dicho original.

<sup>01</sup> En la antigua agricultura, el *bieldo* era un utensilio en forma de horca con dos o más púas. Para separar el trigo de la paja, las gavillas se llevaban primero a la *era* (un espacio al aire libre con suelo de piedra o de tierra apisonada) y se extendían formando una *parva*. A continuación, esa *parva* era azotada con el *mayal* o triturada con el *trillo* para lograr que el grano se soltase de las espigas, y luego se procedía a *aventarla*, esto es, ir arrojándola al aire con el bieldo para que el grano, por su mayor peso, cayera dentro de la era. La paja, en cambio, quedaba a los bordes de ella gracias a la acción del viento y, por lo general, acababa siendo utilizada como combustible.

<sup>10</sup> Un equilibrado examen global del asunto se puede encontrar en Ernst, *Johannes der Täufer*, 93-98, 312-13.

<sup>101</sup> Véanse comentarios al respecto en Kraeling, *John the Baptist*, 65-66.

<sup>104</sup> La cuestión de una posible correlación entre lo que refiere Josefo sobre el misterio del Bautista y lo que dice Lc 3,10-14 se trata en la conclusión del *excursus* sobre el Bautista en Josefo, al final de este capítulo.

<sup>105</sup> El lector comprenderá —no me cabe duda— que con esta descripción pretendo poner en solfa cierta interpretación demasiado frecuente de Lucas, la cual yo no comparto.

<sup>106</sup> Sorprendentemente, Scobie (*John the Baptist*, 85-86, 89, 115, 210) parece suponer que el material se remonta al Bautista, pero no lo prueba con ningún argumento.

<sup>107</sup> Bultmann, *Geschichte*, 155. Es interesante observar como razona Bultmann para llegar a esta conclusión. El material no puede tener su origen en la Iglesia primitiva, puesto que la profesión de soldado se da por supuesta, y no parece judío. No está claro qué quiere decir Bultmann con estas afirmaciones. Más revelador es el hecho de que nunca considere la posibilidad de que esa enseñanza provenga realmente del Bautista. Bammel (“The Baptist”, 105) presenta la curiosa teoría de que, muy probablemente, Lucas creó 3,10-14 a fin de sustituir algo más revolucionario contenido en Q. Esta idea proviene de una mala interpretación por parte de Bammel de lo que dice Josefo acerca de Juan. Sin embargo, la sugerencia de que Lucas pudo haber compuesto esos versículos no es propia de una determinada escuela, por ejemplo, también considera seriamente esa posibilidad Gnlika, *Jesus von Nazaret*, 81, de ahí que este autor descarte esos versículos como fuente para conocer las intenciones del Bautista.

<sup>108</sup> Cf. Heinz Schurmann, *Das Lukasevangelium* (HTKNT 3, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1969) I, 169. Extraña que atribuya el pasaje a Q por considerarlo similar a Lc 7,29-30, donde se establece un contraste entre los dirigentes del pueblo, que no se arrepintieron, y el pueblo y los recaudadores de impuestos, que aceptaron el bautismo de Juan. La base de su argumento es la presunción de que 7,29-30 es también de Q, algo de ninguna manera seguro, pues solo tiene un vago paralelo en Mt 21,31-32. Otra idea de Schurmann, la de que Mateo omitió Lc 3,10-14 porque quería reservar para Jesús la enseñanza ética, no concuerda bien con la tendencia mateana a convertir a Juan y Jesús en figuras paralelas y poner el kerigma esencial de Jesús y su llamada al arrepentimiento (Mt 4,17) en boca de Juan (3,2). Sobre tal paralelismo, cf. Meier, “John the Baptist in Matthew’s Gospel”, 383-405. De manera similar a la de Schurmann, Harald Sahlín (“Die Frucht der Umkehr” *ST 1* [1947] 54-68) trata de arguir que habría sido innecesario e inconveniente para Mateo incluir en su Evangelio el material de Q con-

tenido en Lc 3,10 14, cuando sólo un capítulo después iba a presentar por extenso una ética más radical en el sermón de la montaña

<sup>0</sup> Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, I, 464) orienta su opinión en este sentido, aunque no excluye la composición por Lucas

<sup>1</sup> Estos son los que enumera Schurmann, *Das Lukasevangelium*, I, 169 n 53  $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\nu$  y  $\epsilon\dot{\iota}\pi\epsilon\nu$  con dativo,  $\mu\epsilon\tau\alpha\delta\iota\delta\omicron\nu\alpha\iota$ ,  $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omega\varsigma$ , el absoluto  $\omicron\epsilon\chi\omicron\nu$  y  $\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\epsilon$

<sup>1</sup> Schurmann (*ibid*, I, 169 n 54) señala como rasgos redaccionales lucanos  $\epsilon\pi\epsilon\rho\omega\tau\alpha\nu$ ,  $\epsilon\dot{\iota}\pi\alpha$ ,  $\delta\epsilon$  και,  $\delta\iota\alpha\tau\alpha\sigma\sigma\omega$ ,  $\pi\rho\alpha\sigma\sigma\omega$  en el sentido de pedir o exigir,  $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu$ ,  $\sigma\tau\rho\alpha\tau\epsilon\omicron\upsilon\mu\alpha\iota$ ,  $\omicron\dot{\iota}\omega\nu\iota\omicron\nu$  y  $\sigma\upsilon\kappa\omicron\phi\alpha\upsilon\tau\epsilon\omega$

<sup>12</sup> Surgen, p ej, pequeños problemas de sintaxis para determinar la precisa relación de los cuatro primeros versículos del Evangelio. Yo me inclino a pensar que, como en ninguna otra parte de su Evangelio empieza Marcos una frase con  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$ , el sentido de los vv 1-12 es «El comienzo de la proclamación de la buena noticia de Jesucristo el Hijo de Dios [se produjo] de acuerdo con lo que está escrito en el libro del profeta Isaías ‘Mira, envío mi mensajero delante de ti’ » Otra solución, aunque menos plausible, es que  $\alpha\rho\chi\eta$  (v 1) es el sujeto,  $\epsilon\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\omicron$  (v 4) el verbo y  $\text{Ἰωαννης}$  el predicado nominal de una larga oración, mientras que los vv 2-3 constituyen un inciso sumamente largo. Los problemas medianos de crítica textual incluyen la presencia (así los codices Vaticanus y Bezae) o ausencia (así el Sinaiticus) de “Hijo de Dios” en el v 1. Basándome en el importante testimonio textual, la estructura interna del conjunto del Evangelio y su forma de presentar al “Hijo secreto”, no revelado a los humanos hasta 15,39 (al centurión junto a la cruz), creo probable que el autor descubriese el secreto a sus lectores en el primer versículo.

En cuanto a los grandes problemas de teología marcana globalmente considerada, se puede encontrar una representativa muestra de opiniones y métodos en las siguientes obras: Wilhelm Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, 1ª ed 1901), James N Robinson, *The Problem of History in Mark* (SBT 21, Naperville, IL: Allenson, 1957), Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus* (FRLANT 67, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), Ulrich W Mauser, *Christ in the Wilderness* (SBT 39, Naperville, IL: Allenson, 1963), Ernest Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (SNTSMS 2, Cambridge University, 1965), Rudolph Pesch, *Naherwartungen: Tradition und Redaktion in Markus 13* (Düsseldorf: Patmos, 1968), Quentin Quesnell, *The Mind of Mark* (AnBib 38, Rome: Biblical Institute, 1969), Karl-Georg Reploh, *Markus – Lehrer der Gemeinde* (SBM 9, Stuttgart: KBW, 1969), Theodore J Weeden, *Mark Traditions in Conflict* (Philadelphia: Fortress, 1971), Aloysius M Ambrozic, *The Hidden Kingdom* (CBQMS 2, Washington, DC: CBA, 1972), Madeleine Boucher, *The Mysterious Parable: A Literary Study* (CBQMS 6, Washington, DC: CBA, 1977), Howard Clark Kee, *Community of the New Age* (Macon, GA: Mercer University, 1977), David Rhoads / Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982), Ernest Best, *Mark: The Gospel as Story* (Edinburgh: Clark, 1983), id., *Disciples and Discipleship* (Edinburgh: Clark, 1986), Jack Dean Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983), Christopher Tuckett (ed.), *The Messianic Secret* (Issues in Religion and Theology 1, Philadelphia: Fortress, London: SPCK, 1983), Vernon K Robbins, *Jesus the Teacher* (Philadelphia, 1984), Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Philadelphia: Fortress, 1985), Elizabeth Struthers Malbon, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco: Harper and Row, 1986), Frank J Matera, *What are they Saying About Mark?* (New York/Mahwah, NJ: Paulist, 1987), Burton L Mack, *A Myth of Innocence* (Philadelphia: Fortress, 1988), Scaria Kuthirakkattel, *The Beginning of Jesus Ministry According to Mark's Gospel (1,14-3,6)* (AnBib 123, Rome: Biblical Institute, 1990), John Paul

Heil, *The Gospel of Mark as a Model for Action* (New York/Mahwah, NJ Paulist, 1992), Janice Capel Anderson / Stephen D Moore, *Mark & Method* (Minneapolis Fortress, 1992), Adela Yarbro Collins, *The Beginning of the Gospel* (Minneapolis Fortress, 1992), Robert H Gundry, *Mark* (Grand Rapids Eerdmans, 1993)

Entre los artículos y ensayos interesantes, especialmente sobre el comienzo del Evangelio de Marcos, su cristología y varios aspectos de su teología y su marco histórico, se pueden citar R H Lightfoot, "The First Chapter of St Mark's Gospel", en *The Gospel Message of St Mark* (Oxford University, 1950) 15-30, Leander E Keck, "The Introduction to Mark's Gospel" *NTS* 12 (1965-66) 352-70, J M Gibbs, "Mark 1,1-15, Matthew 1,1-4,16, Luke 1,1-4,30, John 1,1-51 The Gospel Prologues and Their Function", en E Livingstone (ed.), *Studia Evangelica* (TU 112, Berlin Akademie, 1973) VII, 154-88, Gerhard Arnold, "Mk 1 1 und Eröffnungswendungen in griechischen und lateinischen Schriften". *ZNW* 68 (1977) 123-27, D Dautzenberg, "Die Zeit des Evangeliums Mk 1,1-15 und die Konzeption des Markusevangeliums" *BZ* 21 (1977) 219-34 y 22 (1978) 76-91, Rudolf Pesch, "Anfang des Evangeliums Jesu Christi Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1-15)", en *Das Markus-Evangelium* (Wege der Forschung CDXI, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979) 311-55, Eugene Borling, "The Christology of Mark Hermeneutical Issues for Systematic Theology", en R Jewett (ed.), *Christology and Exegesis New Approaches* (Semeia 30, Decatur, GA Scholars, 1985) 125-53, Daniel H Harrington, "A Map of Books on Mark (1975-1984)" *BTV* 15 (1985) 12-16, P Pokorny, "Das Markus-Evangelium Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericht", en *ANRW* II/25 3, 1969-2035, D Dormeyer, "Die Kompositionsmetapher 'Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes' Mk 1 1 Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Markus" *NTS* 33 (1987) 452-68, E S Johnson, "Is Mark 15 39 the Key to Mark's Christology?" *JSNT* 31 (1987) 3-22, Andrew T Lincoln, "The Promise and the Failure Mark 16 7,8" *JBL* 108 (1989) 283-300, Joel Marcus, "The Jewish War and the *Sitz im Leben* of Mark" *JBL* 111 (1992) 441-62, J Lambrecht, "John the Baptist and Jesus in Mark 1 1-15" *NTS* 38 (1992) 357-84

<sup>113</sup> Por lo que respecta a los apartados siguientes dependo especialmente de Ernst, *Johannes der Täufer*, 278-89

<sup>114</sup> Para tratamientos básicos del tema del desierto en el material evangélico, cf C C McCown, "The Scene of John's Ministry and Its Relation to the Purpose and Outcome of His Mission" *JBL* 59 (1940) 113-31, en la versión corregida y aumentada de Robert W Funk, "The Wilderness" *JBL* 78 (1959) 205-14 Aunque no parece haber una verdadera diferencia de significado entre el adjetivo utilizado como sustantivo ἐρημος y el nombre ἐρημια, no se emplea este último en el caso de Juan Bautista A mi modo de ver, Funk lleva a veces demasiado lejos supuestas diferencias semánticas Debo señalar que, aunque algunos autores quieren distinguir entre "desierto" y "yermo" al tratar el material evangélico, yo utilizare ambas palabras indistintamente

<sup>115</sup> Como suelen observar los comentaristas, hay un notable cambio en la interpretación del texto desde su sentido original de Is 40,3 a la utilización que se hace de él en el NT, como en el caso de Jn 1,23 El texto masorético hebreo (seguido por la Vulgata de Jeronimo) contiene un claro paralelismo y un quiasmo que indican que la interpretación debe ir en este sentido

Una voz grita

"En el desierto PREPARAD el camino de Yahve,

ENDEREZAD en el yermo un camino para nuestro DIOS"

Así pues, para el Segundo Isaías, no es la voz que grita, sino el acto de preparación lo que hay que hallar en el desierto. Esto concuerda con el mensaje global del Segundo Isaías, quien habla a menudo del camino de Israel que, desde el exilio y a través del desierto, lleva de vuelta a la patria. Claus Westermann (*Isaiah 40-66* [OTL, Philadelphia Westminster, 1969] 37, orig. *Das Buch Jesaja, Kapitel 40-66* [Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1966]) llega a afirmar que incluso los acentos y el ritmo del pasaje abonan esta interpretación. El primer indicio de que “en el desierto” empieza a ser interpretado como el lugar donde grita la voz se encuentra en los LXX (seguido por la Vetus Latina), que probablemente debe interpretarse así: «La voz de uno que grita en el desierto: “Preparad el camino del Señor, enderezad los senderos de nuestro Dios”» (No es sorprendente que las traducciones posteriores judías de Aquila y Simmaco restablezcan el paralelismo reflejado en el texto masorético.) La falta de la expresión paralela “en el yermo” en la segunda parte de lo gritado puede indicar que el traductor entendió que el complemento circunstancial “en el desierto” no estaba conectado con el verbo siguiente, “preparad”, sino con el anterior, “grita”. En todo caso, esta última interpretación es la recogida en el NT, y cabe preguntarse si no la empleaba ya el Bautista para autenticar y explicar su ministerio. De hecho, se aviene bien con el programa de Juan, él, la figura profética, predicaba en el desierto, mientras que la mayor parte de sus bautizados se volvían a sus casas porque debían preparar el camino del Señor no en el desierto, sino en la vida normal. Por otro lado, el *Manual de Disciplina* de Qumrán sigue el sentido del texto masorético, en 1QS 8,13-14 se lee: «... ir al desierto a preparar allí el camino de “Él” [aparentemente, una circunlocución por “Yahvé”, aunque aquí puede haber una alteración del texto, también sería posible leer: “el camino de la fidelidad”]». Como está escrito: “En el desierto preparad el camino de Yahve [el sagrado nombre está representado por cuatro puntos]; enderezad en el yermo un camino para nuestro Dios”». La omisión de la frase introductoria “una voz grita” evita toda confusión. La comunidad de Qumrán se veía a sí misma cumpliendo al pie de la letra la profecía de Isaías mediante su vida de estudio y de observancia de la Torá en el marco del desierto de Judea (aunque históricamente no era ése el desierto en que pensaba el Segundo Isaías). Por ello, para Qumrán, lo que tenía lugar en el desierto era el acto de preparar, no el grito. En esto, Qumrán representa el sentido original del Segundo Isaías, mientras que el NT (¿y quizá el Juan histórico?) lo reinterpreta. Juan predicó (“gritó”) en el desierto, pero Jesús preparó el camino para el reino de Dios y, al menos parcialmente, lo llevó a las zonas pobladas de Galilea y Judea. Si el Bautista histórico utilizó Is 40,3 de la manera reflejada en Jn 1,23, entonces se alinea en este punto con la tradición del NT frente al texto masorético y la visión que manifiesta de sí misma la comunidad de Qumrán. Contra la probabilidad de que Juan recurriese a Is 40,3 expone sus argumentos Gnllka, *Jesus von Nazareth*, 83

<sup>116</sup> Cf. Denis Baly, *The Geography of the Bible* (London. Lutterworth, 1957), Yohanan Aharoni, *The Land of the Bible. A Historical Geography* (ed. rev.; Philadelphia. Westminster, 1979) 35; Funk, “The Wilderness”, 208-10

<sup>117</sup> No está claro si Mateo dispuso de algún conocimiento o fuente especial que le permitiese especificar “el desierto de Judea”, o si esta precisión es una inferencia del contexto narrativo; yo sospecho lo último, y también McCown, “The Scene”, 114. Merendino (“Testi anticotestamentari”, 14) sugiere que Mateo recalca aquí «la importancia de Judea como lugar de origen del acontecimiento cristiano», al igual que lo hace en 2,15 con respecto a Belén

<sup>118</sup> Como explica McCown (*a c.*, 115), un indicio de la historicidad de las principales tradiciones que sitúan la actividad del Bautista en el desierto y en las riberas del Jordán es que esa extraña situación geográfica se da por supuesta, sin que se sienta necesidad de explicar cómo Juan podía estar a la vez en un desierto y junto a un río

<sup>1</sup> Funk ( *The Wilderness*, 208) se cree en la obligacion de insistir en que «ciertamente C. C. McCown yerra al afirmar que ninguna parte del valle del Jordan estuvo incluida jamas en *el desierto*»

<sup>12</sup> Llama aun mas la atencion la forma de los LXX, que en el v. 2 crea un nuevo sujeto para los verbos “florece” y “se regocijara” “los lugares desiertos del Jordan” (τα ερημα του Ιορδανου)

<sup>21</sup> Vease, p. ej., Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969) 22-23, y, adoptando su punto de vista, Bultmann, *Geschichte*, 261

<sup>12</sup> En LXX Gn 13,10-11, la misma frase (πασαν την περιχωρον του Ιορδανου) parece referirse a una parte considerable del valle del Jordan. La frase hebrea equivalente, *kikkar hayyarden* (literalmente, “el circulo del Jordan”, es decir, el territorio situado en torno al Jordan) figura en 1 Re 7,46 y 2 Cr 4,17 con la connotacion de que el “circulo” llegaba tan al norte como para incluir los talleres de Saretan/Safon (posiblemente Tell es-Sadiyah, al este del valle del Jordan, casi en su parte media), donde se elaboraba el bronce en tiempos de Salomon, cf. Aharoni, *The Land of the Bible*, 126). En LXX 2 Cr 4,17, *kikkar hayyarden* es traducido casi con las mismas palabras que se encuentran en Lc 3,3 εν τω περιχωρω του Ιορδανου. No esta claro hasta donde se creía que se extendia el “circulo” por la parte meridional. El relato de Gn 13 sobre Abraham y Lot da a entender que incluia «la zona de la parte norte del mar Muerto situada en las proximidades de Jerico» (McCown, “The Scene”, 117)

<sup>23</sup> Los manuscritos mas antiguos ofrecen abundantes testimonios en favor de Betania, asi p.<sup>66</sup>, p.<sup>75</sup>, Alexandrinus, Vaticanus y Ephraemi Rescriptus. Hay una buena razon por la que los copistas posteriores habrian cambiado Betania —que generalmente hace referencia a una localidad proxima a Jerusalem— por un lugar situado al otro lado del Jordan, un cambio en la direccion opuesta habria sido dificil de explicar. Que numerosos interpretes prefieran Betabara (una pequena poblacion mencionada en el Talmud) se debe principalmente a Origenes, su opinion encontro eco en Eusebio, Epifanio y Crisostomo. No obstante, Origenes admite que Betania es lo que se lee en casi todos los manuscritos que el conoce, su juicio se basa considerablemente en una etimologia caprichosa del nombre Betabara. Sobre esto, cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (United Bible Societies, 1971) 199-200, Brown, *John*, I, 44-45. Habida cuenta de todo, lo mas probable es que el cuarto Evangelio se refiera a una poblacion transjordana llamada Betania, de la que no quedan restos. Sobre varios emplazamientos posibles (cerca del punto donde el wadi el-Harrar se encuentra con el Jordan, o mas al norte, donde el wadi Nimrin confluye con ese rio), cf. Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* (New York: Herder and Herder, London: Burns & Oates, 1968) I, 296, orig. *Johannesevangelium* (Freiburg: B. Herder, 1979), trad. esp. *El evangelio segun san Juan. Version y comentario* (Barcelona: Herder, 1980), Ernst (*Johannes der Täufer*, 282), siguiendo a Dalman, muestra su preferencia por el vado Jadshla del Jordan.

<sup>24</sup> Ese es, al menos, el significado de εις την Ιουδαιαν νην (Jn 3,22) en su contexto actual, donde Jesus acaba de estar en Jerusalem, la principal ciudad de Judea. Por tanto, habria sido incongruente traducir la frase en el sentido normal de “el territorio de Judea” o “la region de Judea”. No obstante, Brown (*John*, I, 150-51) cree que en el relato original, antes de que fuera situado en el presente contexto, γην habria tenido su significado corriente.

<sup>125</sup> Vease Brown, *ibid.*, I, 151, Schnackenburg, *o. c.* I, 412-13. Las dos zonas donde, a mi entender, es mas posible que estuviese emplazado el referido lugar son 1) la parte norte del valle del Jordan, en la orilla occidental, a unos trece kilometros

al sur de Escitópolis (Bet Shean), y 2) Samaria, donde, a seis kilómetros al este-sudeste de Siquén (Nablus), hay un pueblo llamado Salim, a trece kilómetros del cual se encuentra 'Ainún, localidades ambas enclavadas en una comarca donde abundan las fuentes. Se indica una tercera zona, esta situada en Perea, en las inmediaciones de la orilla noreste del mar Muerto, pero no me parece plausible, puesto que Jn 3,22-23, al presentar a Jesús y Juan en su actividad bautismal, implícitamente parece situarlos cerca uno del otro en la misma ribera del Jordán

<sup>127</sup> Marxsen, *Der Evangelist Markus, 22*, trad. esp. *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio* (Salamanca: Sigueme, 1981). No obstante, cabe la posibilidad, como sugieren McCown ("The Scene", 114) y Wink (*John the Baptist*, 4), de que Lucas no hubiese entendido las referencias geográficas de sus fuentes, por lo cual presenta en 3,2-3 al Bautista dejando el desierto y yendo por la region del Jordán después de recibir la llamada. Ahora bien, estrictamente hablando, la interpretación de McCown y Wink no es la conclusión lógica que necesariamente se desprende de las palabras de Lc 3,2-3 ἐγενετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωαννῆν ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν [τῆν] περὶ ἰωρδανου. Lucas nunca dice que Juan *deja* el desierto al ir a la region del Jordán

<sup>127</sup> Funk ("The Wilderness", 207-8) muestra cómo la terminología del desierto, que en el Pentateuco casi siempre se refiere a los áridos parajes por los que anduvieron los israelitas durante cuarenta años con Moisés, se llega a aplicar, con el tiempo, a «zonas situadas en las inmediaciones de Palestina o incluso dentro de ella»

<sup>128</sup> Cf. Wink, *John the Baptist*, 5. «Sería más exacto decir, entonces, que Marcos *conservó* la tradición sobre el desierto que él *encontró* en sus fuentes, porque le convenia para su finalidad teológica o, mejor, que su finalidad teológica fue *creada* por este elemento de la tradición. Puesto que Juan *estaba* "en el desierto", la cita de Isaías resulta irrelevante»

<sup>129</sup> Por ejemplo, Becker (*Johannes der Täufer*, 26) niega que haya una alusión a Elías, pero acepta la idea de que la vestimenta de pelo de camello se refiere al típico atuendo de los profetas. Una opinión similar, aunque algo más favorable a la alusión a Elías, es la de Scobie, *John the Baptist*, 128-29

<sup>130</sup> Véase, p. ej., Ludwig Koehler / Walter Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden: Brill, 1958) 927 s.v., John Gray, *I & II Kings* (OTL, Philadelphia: Westminster, 1963) 414

<sup>131</sup> Decididamente en favor del "hombre peludo", hasta el punto de excluir la otra posibilidad, se muestra Philipp Vielhauer, "Tracht und Speise Johannes des Taufers", en *Aufsätze zum Neuen Testament* (Theologische Bucherei 31, München: Kaiser, 1965) 47-54, esp. 49-50. Vielhauer subraya que los LXX traducen *ba'al se'ar* como *αυτη δασυς* y que, cuando dicha versión aplica el adjetivo *δασυς* a un hombre, sólo se refiere a alguien "con mucho pelo en su cuerpo". Sin embargo, el caso del nacimiento de Esaú en LXX Gn 25,25 muestra la ambigüedad de esa palabra. Esaú salió del vientre de su madre *ὄλος ὡσει δορα δασυς* ("completamente peludo, como una piel de animal")

<sup>132</sup> Por ejemplo, en *NEB* (1970) se lee «Juan iba vestido con un burdo manto de pelo de camello». Pero muchos traductores, reacios a escribir lo que el texto *no* dice, hacen una traducción bastante literal con frases como «Juan iba vestido de pelo de camello» (así *NAB*, cf. *RSV* y la nueva *RSV*)

<sup>133</sup> Markus Jastrow (*A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [New York: Pardes, 1950, 1.ª ed. 1903] 37 s.v.) acepta lo mismo "correa" que "ceñidor" como significado de la palabra en hebreo rabínico

Ciertamente existe una estrecha correspondencia entre ζωνην δερματινην περιεζώσωμενος τὴν οσφυν αὐτούς, de la versión de los LXX, y ζώνην δερματινην περι τὴν οσφυν αὐτου, de Marcos

<sup>135</sup> Así Kraeling, *John the Baptist*, 14-15, similarmente, Gnllka, *Jesus von Nazareth*, 83

<sup>136</sup> El empleo del término “asceta” suscita a menudo apasionados rechazos, pero solo porque los comentaristas encuentran en esa palabra una carga ideológica que no lleva necesariamente Todo lo que se dice de alguien al calificarlo de “asceta” es que practica una estricta negacion de sí mismo o que es de costumbres austeras En tal sentido, Juan era ciertamente un asceta No es cierto, en cambio, que el ascetismo provenga por fuerza de una visión gnostica del mundo fisico o del cuerpo como algo malo Becker (*Johannes der Taufer*, 26) sugiere que el ascetismo de Juan constituía una especie de “demostración escatológica” Era un éxodo, una salida del *statu quo* de la vida humana y la religion, con vistas al juicio inminente Esta explicacion tiene la ventaja de ser coherente con el marco desértico en que el Bautista desarrolla su ministerio Becker tiene mucha razón en negarse a ver preocupacion sacerdotal por la pureza ritual en el ascetismo de Juan. Una opinion diferente se puede encontrar en Farmer, “John the Baptist”, 960-61

<sup>137</sup> Bocher, “Ass Johannes der Taufer kein Brot?”, 91

<sup>138</sup> Brown, *Birth of the Messiah*, 273-74 (con referencia a Jue 13,4-5 y 1 Sm 1,9-15) Observa Brown «Utilizando este lenguaje estereotipado, Lucas presenta a Juan Bautista, tradicionalmente un asceta, como nazireo desde la infancia». No está totalmente claro si el AT consideró a Samuel como un nazireo. En el texto masorético de 1 Sm 1,11-22, la madre de Samuel promete *solamente* que nunca pasará una navaja por la cabeza de su futuro hijo, al cual consagra a Yahve para el servicio perpetuo en su santuario Sin embargo, tanto los LXX<sup>s</sup> como un texto de Samuel procedente de Qumrán (4QSm<sup>a</sup>) contienen en esos dos versículos palabras adicionales que hacen a Samuel nazireo, y alguien podría afirmar que los LXX y 4QSm representan en este caso la lectura original Para una argumentación detallada, cf P Kyle McCarter, Jr, *1 Samuel* (AB 8, Garden City, NY Doubleday, 1980) 53-54, 56. Indica lo difíciles y delicadas que son tales decisiones de crítica textual el hecho de que el mismo McCarter opte por declarar que el *nazir* (“nazireo”) no es original en el v. 11 y sí, en cambio, en el v. 22. Tras considerar todo esto junto con las figuras proféticas de Elías y Eliseo, más los “profetas” y “nazireos” de Am 2,11-12, Francis I. Andersen y David Noel Freedman sugieren que en el antiguo Israel había una estrecha relación entre nazireos como Samuel y Sanson y profetas como Elías y Eliseo, vease su *Amos* (AB 24A, Garden City, NY Doubleday, 1989) 331-32. En mi opinión, ciertamente es posible que varios héroes religiosos populares, como Samuel, Sansón, Elías y Eliseo, influyesen tanto en la practica del Bautista como en la idea que tenían de él sus seguidores judíos. Sin embargo, no me parece que haya suficientes datos históricos para afirmar que Juan era realmente un nazireo o que él se veía a sí mismo desempeñando el papel de Elías al final de los tiempos

<sup>139</sup> Tony W. Cartledge (“Were Nazirite Wows Unconditional?” *CBQ* 51 [1989] 409-222) observa: «La característica externa más obvia [de un nazireo] es la de estarle prohibido cortarse el pelo, aunque la abstención de beber vino también llegó a figurar como una exigencia normal» (pp. 412-13)

<sup>140</sup> Una referencia indirecta a la miel se puede encontrar en un fragmento de *Hypothetica* de Filón conservado en Eusebio (*Praeparatio evangelica* 8 11.8). «Algunos de ellos labran la tierra, puesto que son expertos en sembrar y plantar, otros son pastores ... y algunos son apicultores». El texto habla luego de otros trabajos de los esenios

Evidentemente la apicultura no constituye la única ocupación agraria de los esenios de Filón ni la miel su único alimento. Para un texto crítico, cf. Karl Mraz, *Eusebius Werke* Achter Band *Die Praeparatio Evangelica* Erster Teil (GCS 43/1, Berlin Akademie, 1954) 455-56. Sobre los saltamontes, cf. CD 12,14 pero el contexto muestra que los saltamontes figuran entre los muchos animales que los qumranitas deben cuidarse de comer de la manera adecuada, pura. No hay la menor implicación de que ellos tuviesen en los saltamontes la única o la principal fuente de alimentación. Su mención viene a recordarnos simplemente que Juan y los qumranitas vivían en el desierto y que tal circunstancia condicionaba su dieta.

<sup>14</sup> Theodor Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (Kommentar zum Neuen Testament I, Leipzig Deichert, 1922, 1ª ed. 1903) 132-33. Cf. Vielhauer, "Tracht und Speise", 53; W. D. Davies / Dale C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* 3 vols. (ICC, Edinburgh Clark, 1988) I, 296.

<sup>42</sup> Como advierte Ernst (*Johannes der Täufer* 288 n. 76), algunos comentaristas nunca se encuentran satisfechos con el texto tal como está, lo cual dio lugar a que los saltamontes y la miel silvestre fueran reinterpretados en griego como tales comentaristas creyeron más oportuno. Entre los ejemplos al respecto figuran: 1) para los saltamontes las sumidades de varias plantas, cangrejos, peras silvestres, masa frita en aceite y miel (ἐνκρῖς, véase Epifanio, *Paranion* 30.13.4-5), leche y algarrobas, 2) para la miel una raíz comestible. Davies y Allison (*The Gospel According to Saint Matthew* 296) insisten en que se trata de miel silvestre, esto es, procedente de abejas no criadas por apicultores, e incluso rechazan la alternativa de una secreción de ciertos árboles. Se han encontrado varios tipos veterotestamentarios para ambos alimentos. Por ejemplo, los saltamontes muestran la observancia por parte de Juan de la ley del paraíso, que prohibía la carne mientras que la miel recuerda la miel de la peña mencionada en Dt 32,13, cf. Sal 81,17. Todo esto es arbitrario, y de ningún modo está claro que los saltamontes pudieran entrar en el régimen aparentemente vegetariano contemplado en Gn 2.

<sup>3</sup> Aunque se podría pensar simplemente en actos simbólicos individuales de los profetas (por ejemplo, el usar Jeremías una vasija rota o vestirse con un guinapo), ocurre más bien que sus mismas vidas resultan alteradas en buena medida por el mensaje que ellos proclaman, de ahí, por ejemplo, el celibato de Jeremías (Jr 16,1-4) o los tres años que Isaias permaneció desnudo y descalzo (Is 20,1-4). A este respecto cabe mencionar también a los recabitas de Jr 35, que no solo renunciaban a la vida urbana —e incluso a la vida agrícola sedentaria— para abrazar una existencia de nómadas y vivir en tiendas (¿en el desierto de Judea?), sino que también se privaban de beber vino. Jeremías no adopta la manera de vivir de los recabitas, pero los ensalza como ejemplo de obediencia a los mandatos de su antepasado en medio de un pueblo que ha desobedecido a Dios. Los recabitas, que pudieron influir de algún modo en el desarrollo de la institución del nazireato, quizá figuraron entre los hipotéticos héroes populares de carácter religioso-cultural inspiradores de Juan. Pero, así como sus hábitos ascéticos no hacen a Juan nazireo, tampoco lo convierten en recabita. Y si se acepta la idea revisionista de Frank S. Frick ("The Rechabites Reconsidered" *JBL* 90 [1971] 279-87, cf. el resumen de su posición, contenido en su colaboración "Rechabites", en *IDB-Sup* 726-28), los posibles puntos de contacto de este grupo con el Bautista serían notablemente menores, dado que, según Frick, los recabitas no eran nómadas, sino metalúrgicos o herreros cuyas peculiares costumbres derivaban de sus ocupaciones.

<sup>44</sup> Sobre la cuestión de los orígenes del bautismo de Juan y las muchas sugerencias hechas por los expertos en religiones comparadas, véase, por ejemplo, Lohmeyer, *Das Urchristentum* I, 145-56. Desde la época de Richard Reitzenstein se ha venido recurriendo a las prácticas bautismales del mandeísmo (secta aun existente en el actual Iraq) para probar los orígenes babilónicos del bautismo de Juan. Aunque antaño gozo



de mucha popularidad, la hipótesis mandea esta hoy ampliamente descartada, sobre todo por lo tardío de las fuentes mandeas que mencionan a Juan Bautista. Aparentemente, las referencias al Bautista fueron introducidas en los escritos mandeos después de la conquista islámica. Los árabes mostraban tolerancia sólo hacia los grupos religiosos que podían presentar libros sagrados y un profeta, y los mandeos, a falta del profeta exigido, recurrieron al Bautista. Sobre esto, cf. Goguel, *Au seuil*, 113-35; Kraeling, *John the Baptist*, 106-9; Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 115-30; Scobie, *John the Baptist*, 30-31 — todos los cuales niegan cualquier relación directa entre Juan y los mandeos — Thomas (*Le mouvement baptiste*, 185-266) se muestra más dispuesto a ver raíces tempranas del mandeísmo en Palestina y admitir que algunas referencias de los documentos mandeos a Juan podrían ser anteriores a la conquista islámica, pero también rechaza toda relación histórica entre Juan y los mandeos.

<sup>145</sup> Un breve estudio sobre esas prescripciones del AT es el de G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 1ª ed. 1962) 1-10.

<sup>146</sup> Esta es la tesis fundamental de su *Le mouvement baptiste*, para una sucinta exposición de sus opiniones, véanse las pp. 374, 429-30, 435-36. Lo malo es que Thomas escribió antes de los descubrimientos de Qumrán. Un resumen más reciente de los movimientos bautistas de antes y después de Juan se encuentra en Sint, "Die Eschatologie", 83-102.

<sup>147</sup> Sobre los ritos lustrales entre los esenios y en Qumran, véase Beasley-Murray, *Baptism*, 11-18.

<sup>148</sup> Subraya este punto Gnlika, "Die essenischen Tauchbader", 194-95.

<sup>149</sup> Es preciso tener cuidado al hablar sobre "los discípulos de Juan" de la época en que Jesús ejercía su ministerio público. 1) Al menos una referencia a ellos (en la pregunta sobre el ayuno) parece situarlos en Galilea junto con los fariseos y los discípulos de Jesús (Mc 2,18 par., la forma redaccional mateana [Mt 9,14] hace que los discípulos de Juan planteen la pregunta a Jesús en Galilea). Dicho de otro modo, en esta perícopa, la frase "los discípulos de Juan" no se refiere a un grupo especial que hubiese permanecido junto al Bautista de manera más o menos permanente, sino a los que, tras recibir su bautismo, habían vuelto a su vida normal y, para dar muestras de ese arrepentimiento al que Juan los había llamado, seguían ciertas prácticas como el ayuno voluntario (¿imitando el perpetuo ayuno de él en el desierto?). Así pues, no necesariamente se ha de ver en "los discípulos de Juan" un grupo organizado que hubiera permanecido alrededor de Juan en el desierto. 2) Cualquiera que sea el significado de tal frase en un determinado pasaje, conviene recordar que lo que allí se diga sobre esos discípulos puede reflejar su situación después de la muerte de Juan y de Jesús, cuando los seguidores del Bautista y los cristianos andaban enzarzados en rivalidades al intentar cada uno de ambos grupos definirse frente al otro. Fue quizá en esas circunstancias cuando pudieron organizarse de algún modo los discípulos del Bautista, que, pese a todo, siguieron constituyendo una identidad mal definida a lo largo del siglo I. 3) Muchos autores que no dudan en hablar del grupo de discípulos que habría permanecido alrededor del Bautista no se dan cuenta de que la referencia a esa situación procede de tantas veces mal utilizado cuarto Evangelio y de unos pasajes (Jn 1,35-42, 3,25-30) claramente marcados por la posterior rivalidad entre los dos movimientos mencionados. Aparte del anterior, el único indicio posible (pero de ningún modo seguro) de discípulos que hubiesen permanecido en torno a Juan es la lacónica afirmación al final del relato sobre su decapitación (Mc 6,29 par.), y esas palabras pueden ser simplemente una alusión a la sepultura de Jesús (15,45-46). En suma, no niego que algunos discípulos de Juan pudieran haberse quedado junto a él

por algun tiempo, formando una especie de circulo intimo a su alrededor Pero es preciso reconocer no sólo la poca solidez de lo presentado como prueba, sino tambien que nada indica que, en vida del Bautista, existiese algun tipo de organizacion entre sus discipulos (a diferencia de los "Doce" dentro del grupo de seguidores de Jesus)

<sup>90</sup> Sobre el carácter definitivo del bautismo de Juan, cf Gnilka, "Die essenischen Tauchbader", 199 Gnilka cree que, para el Bautista, el juicio final se encontraba aun mas cerca de lo que parecia estarlo para los qumranitas, por eso la escatologica llamada de Juan al arrepentimiento era todavia mas perentoria (p 200) No obstante, es discutible la validez de tal parangon ¿se pueden comparar unos pocos dichos de Juan con una serie de documentos de Qumran que reflejan varios puntos de vista escatologicos y fueron escritos en diferentes etapas de la vida de la comunidad?

<sup>151</sup> Una lista de eruditos favorables a la idea de que el bautismo de Juan es una adaptacion del bautismo de proselitos se encuentra en Gnilka, *ibid*, 185, cf Beasley-Murray, *Baptism*, 18-31 Para un estudio de la cuestion dentro del mas amplio contexto de la historia de la conversion al judaismo en los periodos pretalmudico, talmudico y postalmudico, vease Shaye J D Cohen, "The Rabbinic Conversion Ceremony" *JJS* 41 (1990) 177-203

<sup>152</sup> La afirmacion de que, despues de su bautismo, Jesus "salio del agua" (Mc 1,10 || Mt 3,16) implica que el bautismo de Juan llevaba aparejada la inmersion del candidato Esta idea encuentra base adicional en 1) la presencia del Bautista en las riberas del Jordan, asi como en Ainon, cerca de Salin, 'porque alli habia mucha agua" (Jn 3,23), y 2) la explicacion de Josefo en las *Antigüedades* de que Juan bautizaba no para purificar las almas, sino para limpiar los cuerpos

<sup>153</sup> *Jose y Asenet* es objeto de debate en cuanto a su datacion, para la cual se dan fechas que van desde el año 100 a C hasta el edicto de Adriano contra la circuncision, disposicion relacionada con la segunda guerra judía (132-135 d C), véase Christoph Burchard, "Joseph and Aseneth", en *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, 187-88 Burchard comenta sobre los intentos de hallar en ese documento un rito de conversion fijo «Es significativo que ni la circuncision ni el bautismo de proselitos (suponiendo que ya existiese en tiempos del autor) sean mencionados» (p 193) El lavado que efectua Asenet de su cara y manos en 14,14 tiene como simple motivo que ella se ha sacudido la ceniza de la cabeza, dificilmente puede considerarse, pues, como lustracion ritual

Suele decirse que la mas antigua referencia al bautismo de prosélitos en la literatura rabínica es la disputa entre la escuela de Shammai y la de Hillel sobre si alguien que se hace proselito la vispera de la Pascua puede efectuar la inmersion y luego consumir su ofrenda por la noche (*Pes* 8,8) Ahora bien, el contexto general trata de varias impurezas que pueden impedir a un judio tomar su cena pascual Por eso hay razón para preguntarse si estamos ante un caso claro de bautismo de proselitos como parte esencial del proceso de conversión, o se trata tan solo de otra *quaestio disputata* sobre que impureza inhabilita a un judío (aqui, a uno recién convertido) para comer la Pascua y sobre si la lustracion puede eliminar la impureza a tiempo para esa cena En relacion con este pasaje, cf Karl Georg Kuhn, "Προσηλυτος" *TDNT* 6 (1968) 738-39, y la edicion revisada de Schurer, *The History of the Jewish People*, 3/1 173-74, ambos tienden a interpretarlo como referente al bautismo de proselitos Tambien Kraeling (*John the Baptist*, 99-100) opina que el bautismo de proselitos era ya practicado en la epoca de Juan Menos seguro de ello se muestra Thomas (*Le mouvement baptiste*, 357-74), quien observa que *Pes* 8,8 podria referirse a un baño de pureza ritual ordinario al que el proselito recién convertido estaba obligado antes de comer la Pascua Gnilka ("Die essenischen Tauchbader", 206) cree que el pasaje de *Pes* 8,8 muestra como el bautismo de proselitos judio surgio de los baños de inmersion co-

rrientes, relacionados en un principio con la pureza levítica exigida para los actos culticos. En mi opinión, Cohen (The Rabbinic Conversion Ceremony, 194 n. 46) tiene razón al subrayar que «ni la escuela de Hillel ni la de Shammai dan a entender que un converso deba someterse a una inmersión especial por el hecho de la conversión. Este pasaje de la Misna ha sido citado frecuentemente para probar que en el siglo I era practicada la inmersión de los prosélitos judíos, pero el argumento es falso. Cohen sugiere que un rito completo de conversión al judaísmo, integrado por la circuncisión y la inmersión del prosélito, es un producto rabínico de mediados del siglo II d. C.

<sup>15</sup> Cf. Cohen, *ibid.* 195-96.

<sup>155</sup> Para una consideración de las semejanzas y desemejanzas entre el bautismo de Juan y el de prosélitos cf. Lohmeyer, *Das Urchristentum*, I, 151-52, similarmente, Kraeling (*John the Baptist*, 99-103), que al final rechaza el bautismo de prosélitos como fuente del bautismo de Juan. Deseando establecer una comparación con el bautismo de prosélitos, Jeremías (*Theology of the New Testament* 51) afirma que Jesús llevó a cabo su propia inmersión mientras que Juan tuvo un papel de testigo. Para llegar a esta conclusión Jeremías ha tenido que sentar las discutibles premisas siguientes:

1) Que el pasivo griego βαπτισθῆναι representa la forma activa intransitiva *tebal* que significa 'sumergirse'. Esta aseveración entraña varias dificultades: a) No se nos explica cómo podemos saber que esa es la palabra aramea subyacente al término griego. b) Más significativamente, los textos griegos de Marcos y Mateo dicen justamente lo contrario que Jesús fue bautizado por Juan (verdadera voz pasiva) και εβαπτισθη ὑπο Ἰωαννου (Mc 1,9), παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς πρὸς τὸν Ἰωαννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ [Juan objeto] ἐν ὧ χρόνῳ ἐχῶ ὑπο σου βαπτισθῆναι (Mt 3,13-14). Tenemos aquí un perfecto ejemplo de la tendencia de Jeremías a cambiar el claro sentido del texto griego a causa de algún hipotético sustrato arameo que luego no puede ser comprobado. c) Además debemos suponer que, si Jeremías tiene razón en cuanto al significado del sustrato arameo, entonces los tres autores de los sinópticos (o sus fuentes griegas) se mostraron torpes al traducir, dado que el griego posee en aoristo una forma media de βαπτίζω, que habría representado perfectamente el sentido del hipotético texto arameo de Jeremías, cf. Meier, "John the Baptist", 385 n. 7. d) Es preciso observar también que, al menos para la forma aramea del verbo (*tebal*), se utilizan formas pasivas: así el nifal de Jos 3,15 (en sentido pasivo, no reflexivo) y el hofal de *m. Miq.* 5,6.

2) Que el Codex Bezae y la *Vetus Latina* dicen en Lc 3,7 βαπτισθῆναι ἐν ὕδατι αὐτοῦ [i. e., ante Juan] en vez de βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ. Esta última lectura concuerda con todos los otros textos griegos y con casi todas las versiones, es claramente la original. Ni siquiera Jeremías lo niega. Schurmann (*Lukasevangelium*, I, 163 n. 7) opina que el ἐν ὕδατι αὐτοῦ del Codex Bezae tenía como objeto demoler el elemento característico del bautismo de Juan (que es más o menos lo que intenta Jeremías).

<sup>156</sup> Beasley Murray (*Baptism* 31-44) se muestra especialmente reacio a conceder ninguna influencia al bautismo de prosélitos, le parecen más admisibles los paralelos de Qumran (pp. 40-41).

<sup>157</sup> Así Kraeling, *John the Baptist* 109-10.

<sup>158</sup> No está claro en qué consistía exactamente esa confesión de pecados. Acaso fuera una confesión de pecados similar a la que se hacía en Qumran durante la fiesta anual de la Alianza (véase 1QS 1,24-2,1, cf. CD 20,27-30). Tales confesiones generales de pecados se encuentran ya en el AT: p. ej., 1 Sm 7,6, Is 64,4-6, Neh 9,16-37, Dn 9,4-19. Es posible también que se tratase de una confesión individual de los pro-

pios pecados, como la que varios rabinos exigían para la celebración del Yom Kippur (véanse los ejemplos del tratado *Yoma* de la Misna y de los dos Talmudes en Str-B, I 113 14) Sobre todo esto, cf Gnilka, "Die essenischen Tauchbader", 198

<sup>13</sup> Entre quienes consideran εἰς ἀφεσιν ἀμαρτιῶν como una adición cristiana a la proclamación del Bautista se encuentran Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung*, 58, y Goguel, *Au seuil*, 290 Pero Dibelius no ofrece argumentos pormenorizados que justifiquen su posición. Ciertamente, el vocabulario de la frase objeto de debate figura en la predicación cristiana de los primeros tiempos. El nombre μετανοια aparece seis veces en Hechos, y el verbo μετανοεω, cinco, significativamente, el Evangelio de Lucas emplea los dos términos más a menudo (cinco y seis veces, respectivamente) que los otros tres Evangelios juntos. Los resultados son similares para ἀφεσις en Hechos aparece cinco veces, y otras tantas en Lucas. En cambio, Mateo usa esta palabra solo una vez, y Marcos dos. Mientras que de κηρυσσω se hace un empleo frecuente en los sinópticos (tan solo en Marcos figura 14 veces), su importante utilización en la predicación misionera cristiana de los primeros tiempos es manifiesta no solo por sus ocho apariciones en Hechos, sino también por las diecinueve veces que se encuentra en el *corpus* Paulino. Ernst (*Johannes der Täufer*, 333) está dispuesto a aceptar que κηρυσσω refleja utilización cristiana. Al mismo tiempo, tiene razón en poner en duda la afirmación de Thyen ("Βαπτισμα μετανοιας" 132 n 3) de que la lectura original del texto marciano era εγγενετο Ἰωαννης βαπτίζων ἐν τῇ ἐρημῳ βαπτισμα μετανοιας ("Juan apareció bautizando en el desierto [con] un bautismo de arrepentimiento"), ya que tal opinión descansa sobre la endeble base de Hch 19,4 y un pasaje del *Evangelio de los Ebionitas*

<sup>14</sup> Un error fundamental de Thyen ("Βαπτισμα μετανοιας", 131-621) es considerar la frase como el punto de partida de su estudio de Juan y del significado de su bautismo

Al concluir su sermón de Pentecostes, Pedro exhorta a la gente «Arrepentíos y bautizaos cada uno de vosotros, en el nombre de Jesucristo, por la remisión de vuestros pecados» (μετανοησατε και βαπτισθητω εκαστος υμων επι τω ονοματι Ιησου Χηριστου εἰς ἀφεσιν των ἀμαρτιῶν υμων)

<sup>15</sup> De hecho, los escritos tradicionalmente atribuidos a Pablo y a Juan carecen casi por completo (salvo el Apocalipsis) del vocabulario relativo al arrepentimiento y al perdón de los pecados

<sup>16</sup> Lohmeyer (*Das Urchristentum*, 1, 68-69) refleja los debates teológicos cristianos posteriores al interpretar que "bautismo de arrepentimiento" no significa el arrepentimiento de quien recibe el bautismo, sino la acción de Dios en el bautismo, la cual cambia a la persona

<sup>17</sup> Rudolf Bultmann describe el Bautismo de Juan como un 'sacramento escatológico' en su *Jesus and the Word* (London Collins [Fontana], 1934 [1ª ed alemana, 1929]) 26

<sup>18</sup> Ernst, *Johannes der Täufer*, 335-35. Esto se halla mucho más cerca de la verdad que la afirmación de Thyen, 'Βαπτισμα μετανοιας', 132 «βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἀμαρτιῶν caracteriza el bautismo de Juan como un sacramento escatológico que produce tanto arrepentimiento como perdón». Aunque también Lohmeyer se muestra profundamente convencido de la eficacia del bautismo de Juan, e incluso admite que se le atribuya un efecto *ex opere operato*, rechaza su catalogación como "sacramento" porque, después de todo, ese bautismo era *sui generis* (*Das Urchristentum*, 75, 156, 180) Sint ("Die Eschatologie", I, 75) examina y critica

la utilizacion de la categoria “sacramento” para el bautismo de Juan, cuya unicidad el intenta expresar calificandolo de ‘cuasisacramento”

<sup>166</sup> Pese a su discutible interpretacion del bautismo de Juan como “de arrepentimiento”, Lohmeyer tiene razon al decir que, de hecho, Juan se encontraba entre Διός y el candidato al bautismo (*Das Urchristentum*, I, 75), similarmente, Becker, *Johannes der Täufer*, 38, 40. En este sentido poco preciso, y no el específicamente cristiano de tiempos posteriores, Juan se hizo implícitamente mediador de la salvacion escatologica

<sup>167</sup> El texto de Feldman depende de la *editio maior* de Niese *Flavi Josephi Opera*. Nuestro pasaje y el de Niese solo difieren en la eleccion por parte de este de τινωμενου en vez de τινωμενου en §116, ησθησαν en vez de ηρθεσαν y αποστασει en vez de στασει en §118, y δοξαν en vez de δοξα en §119. De estas diferencias, la unica que podria afectar al sentido del pasaje (y solo ligeramente) es la eleccion de ησθησαν, que sera discutida mas abajo

<sup>168</sup> El τα antes de προς αλληλους es curioso. Si su pretendida funcion es la de acusativo de relacion (i e , la justicia en cuanto al trato entre ellos), es extraño que la frase no se equilibre con un τα antes de προς τον θεου. Cabría apelar a la lectura alternativa de la cita de Josefo que hace Eusebio en su *De demonstratione evangelica* 9 5 15 τη en vez de τα, pero podria tratarse de una simple correccion de copista. Merece la pena mencionar que la epistola a los Hebreos emplea la frase τα προς τον θεου en 2,17, ινα γενηται πιστος αρχιερευς τα προς τον θεου, y en 5 1 πας γαρ αρχιερευς καθισταται τα προς τον θεου

<sup>169</sup> Feldman rechaza acertadamente la lectura alternativa preferida por Niese (de Eusebio) ησθησαν, “disfrutaron de”, ‘se complacieron en”. Tiene mucho mas sentido, como causa del temor de Herodes, que la gente estuviera sumamente inquieta, excitada, agitada o exaltada (ηρθησαν) por las palabras de Juan. Ademàs, ησθησαν no figura en todos los manuscritos de Eusebio, y los de Josefo dan preferencia a ηρθησαν

<sup>170</sup> Eusebio omite el μη, y Niese y Feldman lo ponen entre corchetes. Puede tener como origen la idea fija de lo que es objeto del miedo de Herodes (δεισας). En todo caso, no afecta al sentido del pasaje ni a su traduccion

<sup>171</sup> He ofrecido mi propia traduccion del texto al comienzo de este capitulo cf *supra*, pp 96-97

<sup>172</sup> Vease Ernst, *Johannes der Täufer* 253, la traduccion que hace este autor en la n 1 omite algunas palabras e incluye conceptos no presentes en el texto griego. Así, por ejemplo, para verter κτινυται al aleman emplea “enthauptet”, con lo cual se introduce en Josefo la idea de la decapitacion, que solo se encuentra en los sinopticos

<sup>173</sup> Buscando dar una mayor viveza en la narración, en las dos referencias a la muerte de Juan por orden de Antipas emplea Josefo el presente historico (κτεινει en §117 y κτινυται en §119). Yo en cambio, al traducir pongo todos los verbos en pretérito

<sup>174</sup> El adjetivo αγαθου ha sido separado deliberadamente de τουτου mediante Ηρωδης y colocado claramente en posicion predicativa, en vez de atributiva. El contexto, con su fuerte contraste bipolar entre la idea de matar y la idea de un buen hombre, hace evidente el sentido adversativo de αναθου y κελευοντα

<sup>175</sup> No debe preocuparnos aqui si βαπτισμω συνιεναι significa ‘participar del bautismo’, ‘unirse en el bautismo’ o ‘acudir juntos al bautismo’. En general, los comentaristas tienden a leer en estas frases mas de lo que permiten las palabras, la decison sobre si Juan era lider de un grupo nacionalista, o quizà incluso de un movi-

miento revolucionario, difícilmente puede depender de esta sola frase (cf la interpretación de Lohmeyer [*Das Urchristentum*, 31-32] de que Juan dirige un movimiento renovador nacional integrado por judíos que «se iban uniendo» como pueblo de Dios mediante el bautismo de Juan) Ernst (*Johannes der Täufer*, 255) está probablemente en lo cierto al resumir así el sentido de la frase «Die Juden strömten zusammen zur Taufe, um sich dann wieder recht bald zu zerstreuen Die Bildung esoterischer Zirkel hat dem Täufer genau so ferngelegen wie die Sammlung zu einem Volksaufstand». En la n 7 señala que βαπτισμα συνιεναι puede ser comparado con μαχη συνιεναι, “ir a la guerra”, “entablar batalla” Sostiene un punto de vista similar Backhaus (*Jungerkreise*, 268-72), quien se opone enérgicamente a toda idea de que el Bautista hubiese creado en torno a sí un círculo permanente o secta y utilizase el bautismo como rito de iniciación En esto difiere de Hermann Lichtenberger (“Taufergemeinde und fruhchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1 Jahrhunderts” *ZTK* 84 [1987] 36-57), quien, en una lectura excesivamente imaginativa de la descripción de Juan por Josefo, presenta ese pasaje como una implícita polémica contra los discípulos del Bautista residentes en Roma hacia finales del siglo I

<sup>176</sup> Esta es la traducción utilizada por Scobie, *John the Baptist*, 17, el cual la ha tomado de H St John Thackeray

<sup>77</sup> Cf Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth His Life, Times, and Teaching* (New York Macmillan, 1925, 1ª ed hebrea 1922) 239, trad esp *Jesus de Nazaret Su vida, su época, sus enseñanzas* (Barcelona, etc Paidós, 1991), Feldman, *Josephus*, 81, Ernst, *Johannes der Täufer*, 253

<sup>78</sup> “Para Dios” no figura, por supuesto, en la versión griega, y la palabra ἀποδεκτος no necesariamente tiene este sentido, ni siquiera en un contexto religioso (cf la *Carta a Diogneto* 8,3 «Con todo, si alguno de estos argumentos es aceptable [ἀποδεκτος]») No obstante, creo que Feldman y Ernst atinan al ofrecer esa expresión en el pasaje sobre el Bautista Es el sentido natural de la palabra en su contexto (¿que sentido tendría decir que Juan pensaba que el bautismo sería aceptable para Juan?), y los dos casos en que ἀποδεκτος aparece en el NT (1 Tim 2,3, 5,4) corroboran esa utilización Aun así, conviene no pronunciarse con excesiva confianza, ya que, de todo el *corpus* literario de Josefo, este pasaje es el único que contiene la palabra en cuestión, la cual no se encuentra nunca en los LXX Sobre la disputa en torno a si la traducción más exacta es “aceptable para” o “agradable a”, cf Walter Bauer, en Kurt / Barbara Aland (eds), *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der fruhchristlichen Literatur* (Berlin/New York de Gruyter, 1988) 179

<sup>179</sup> Josefo parece combatir conscientemente el modo en que es entendido el bautismo de Juan en Mc 1,4 || Lc 3,3, βαπτισμα μετανοιας εις αφεσις αμαρτιων (cuya ausencia se advierte en el paralelo mateano, Mt 3,1-6) Como, en mi opinión, no hay ninguna prueba de que Josefo conociese alguno de los cuatro Evangelios, es posible que esté reaccionando aquí contra afirmaciones de los seguidores del Bautista, algunos de los cuales continuaron activos durante todo el siglo I Tal vez Josefo creyó que esas afirmaciones convertían el bautismo de Juan en un rito mágico poco agradable para los cultos lectores grecorromanos a los que él se dirigía En consecuencia, el Bautista fue transformado de predicador del juicio escatológico y administrador de un “sacramento” escatológico en un filósofo grecorromano de carácter popular que exhortaba a la virtud a sus conciudadanos La combinación de exhortación a la virtud y preocupación por una lustración purificadora del cuerpo da como resultado la imagen oportunamente sincretista de un moralista estoico con un rito neopitagórico. El intento de Schutz (*Johannes der Täufer*, 26) de leer en Josefo que el bautismo de Juan

estaba dirigido a la limpieza del cuerpo y del alma hace violencia al sentido obvio del texto

<sup>8</sup> Evidentemente, ἄλλων ha creado dificultades tanto a los lectores antiguos como a los modernos la corrección λαῶν se encuentra en el Codex A, y *per plurima multitudo* en la versión latina, mientras que Niese ofrece la enmienda conjetural ἀνθρώπων y Robert Eisler πολλῶν (cf. Feldman, *Josephus* 82). La causa de todos estos intentos es no haber entendido la línea de pensamiento de Josefo.

<sup>8</sup> Esta interpretación de τῶν ἄλλων se encuentra en F. J. Foakes Jackson / Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity Part I The Acts of the Apostles* 5 vols (Grand Rapids: Baker Book House, 1979, 1ª ed., 1920-33) I, 102-3, pero allí no está basada en una explicación de los dos participios circunstanciales como equivalentes a oraciones condicionales.

<sup>82</sup> Hay una ironía punzante y –por parte de Josefo– inintencionada en el uso de μετανοεῖν para las reflexiones de Herodes que llevaron a la ejecución de Juan. A diferencia de los sinópticos, Josefo no dice nada explícito sobre Juan como predicador de μετανοία.

<sup>183</sup> Como esta frase es tan larga y complicada, he decidido convertir el participio δεισῶς en un verbo principal, el nexos causal sigue siendo claro por el contexto. Empleo ‘empezo a temer’ porque no es la predicación inicial a la gente más virtuosa, sino la reunión del segundo grupo en torno a Juan, lo que suscita la preocupación de Herodes.

<sup>184</sup> Esta observación es lugar común entre los investigadores de Josefo y del NT, cf. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung* 124, Klausner, *Jesus of Nazareth* 241, Lohmeyer, *Das Urchristentum*, 31, Goguel, *Au seuil* 17-18, Kraeling, *John the Baptist* 52, Scobie, *John the Baptist* 18-19, Ernst, *Johannes der Täufer* 254, Backhaus, *Jungerkreise*, 267-68. Becker (*Johannes der Täufer* 19) observa que Josefo también minusvalora el componente escatológico de los profetas que menciona.

<sup>185</sup> Sobre esto véase E. P. Sanders, *Judaism Practice and Belief 63 BCE 66 CE* (London: SCM, Philadelphia: Trinity Press International, 1992) 368.

<sup>86</sup> Cf. *ibid.* 193-94.

<sup>8</sup> Sobre las preocupaciones ‘exclusivamente religiosas’ de Juan, véase Goguel, *Au seuil* 287. Esto no significa negar que, en la Palestina del siglo I, un dirigente nervioso podía ver la actividad de una figura profética como posible fuente de trastornos políticos. Pero negarse a distinguir entre lo que Juan pretendía con su predicación y ministerio y lo que temía Herodes, como hace Hollenbach (*Social Aspects*, 863-64), es tan ingenuo como no comprender que la actividad religiosa en la Palestina del siglo I, aparte las intenciones de quien la ejerciese, podía despertar en otros temor a sus consecuencias políticas. Y aseverar (*ibid.*, 874) que Juan era un “revolucionario social” es confundir el ansia de explicaciones instantáneas, tan habitual en nuestros tiempos, con la exégesis y la reconstrucción histórica serias. Curiosamente, la presentación del Bautista como revolucionario implica un retroceso hasta Hermann Samuel Reimarus, cf. las observaciones de Reumann, “The Quest for the Historical Baptist”, 184-86. Son muchos los autores que han enfocado a Juan de ese modo, unos con menos seguridad que otros, cf., p. ej., McCown, “The Scene”, 128-31.

<sup>88</sup> Véase, p. ej., la descripción que Josefo hace de Teudas en *Ant* 20 5 1 §97 99 (cf. la confusa referencia de Hch 5,36) y del falso profeta egipcio” en *GJ* 2 13 5 §261 263 (cf. *Ant* 20 8 6 §169-72, Hch 21,38). Sanders (*Judaism Practice and Belief* 286) sugiere que, con la excepción de la muchedumbre dirigida por el egipcio, de los grupos que siguieron a figuras proféticas en las décadas inmediatamente ante

riores a la primera rebelión judía, «ninguno intentó luchar, al menos no mucho» Para los romanos, el “al menos no mucho” era razón más que suficiente para actuar

Sobre un intento de clasificar a varios de esos personajes utilizando las categorías de bandidos, mesías, profetas, sicarios y celotas, véase Richard A. Horsley / John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs Popular Movements in the Time of Jesus* (Minneapolis/Chicago/New York: Winston, 1985). Muy diferente de los organizadores de grandes grupos dispuestos a actuar contra el *establishment* es el solitario Jesús ben Ananías, un profeta oracular del juicio que estuvo activo en Jerusalén durante los siete años inmediatamente anteriores a la destrucción de la ciudad, cf. *GJ* 6 5 3 §300-309. Horsley y Hanson sitúan al Bautista en la misma categoría que a Jesús ben Ananías y comentan: «En nuestros textos no hay ningún indicio de que Juan pretendiese fundar una secta o encabezar un movimiento de masas en un decisivo acontecimiento escatológico de liberación. Al predicar el bautismo de arrepentimiento, él intentaba preparar al pueblo —aparentemente haciendo abstracción de clases sociales y tendencias religiosas— con vistas al juicio inminente» (*Bandits*, 178).

Una perspectiva contraria a la de Horsley y Hanson es la de Webb (*John the Baptist*, 349-78), quien, aunque difiere de ellos un tanto en su tipología de los profetas, incluye al Bautista en la misma categoría que al egipcio y a Teudas. La de los “profetas-guías populares” Creo que esto es discutible, puesto que —como el mismo Webb admite— hay importantes diferencias entre el Bautista y líderes como el egipcio y Teudas. 1) La mayor parte de los bautizados por Juan volvieron enseguida a sus lugares de residencia, presumiblemente diseminados por toda Palestina. Nada indica que esos bautizados regresaran en algún momento y en número considerable al lado de Juan para vivir junto a él o seguirlo en alguna marcha. Por tanto, nunca se produjo una considerable concentración de gente en torno al Bautista, como la hubo, p. ej., alrededor del egipcio. 2) Los “profetas-guías populares” no sólo reunieron en torno a sí un gran número de seguidores en determinado momento, sino que además los condujeron hacia algún lugar histórico venerable de la historia de Israel, en lo que las autoridades no podían por menos de ver un acto de provocación (como cuando el egipcio llevó a su numeroso grupo al monte de los Olivos, frente a Jerusalén). 3) En el caso de los “profetas-guías populares”, las autoridades creyeron necesario matar o capturar a muchos de los seguidores. Éstos, al igual que sus líderes, eran vistos como un peligro real y presente. Sin embargo, no hay noticia de que sucediese nada similar con los discípulos de Juan que vivían en su entorno, por no hablar del más numeroso grupo de seguidores que habían vuelto a su vida normal después de bautizados. Webb asiente a la mayor parte de estos puntos, pero trata de restarles importancia. Sin embargo, en conjunto, constituyen un fuerte argumento a favor de que el “movimiento” del Bautista difería considerablemente, y quizá esencialmente, de los movimientos de los “profetas-caudillos populares” de Webb.

<sup>187</sup> Es curioso que Josefo, quien con tanto detalle explica el motivo de la ejecución de Juan, no diga por qué precisa razón los dirigentes judíos acusaron a Jesús ante Pilato ni por qué Pilato decidió crucificarlo (*Ant* 18 3 3 §64).

<sup>190</sup> Ernst (*Johannes der Täufer*, 257) nota la similitud entre la presentación de Josefo y la de Lucas.

<sup>21</sup> Justificadamente, Fitzmyer (*The Gospel According to Luke*, I, 464) califica esos versículos de “problemáticos” en lo tocante a la fuente, varios comentaristas han propuesto Q (A. Plummer, H. Schurmann), L e incluso redacción lucana (posibilidad a la que Fitzmyer se muestra abierto). Argumenta I. Howard Marshall que, como la fuente L no contiene ninguna otra tradición sobre el Bautista, Q es la fuente más probable, Marshall mantiene que los dichos son «la enseñanza del Bautista, configurada



por el uso catequético» (*The Gospel of Luke* [New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids Eerdmans, 1978] 142)

<sup>192</sup> Al problema de la fuente de Lc 3,10-14 se añade el del origen étnico de los στρατευόμενοι ("los del servicio militar") que acudían a Juan. Para algunos de los comentaristas eran gentiles (así Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* [THKNT 3, Berlin Evangelische Verlagsanstalt, 1974] 104), para otros, gentiles y judíos (así Josef Ernst, *Das Evangelium nach Lukas* [RNT, Regensburg Pustet, 1977] 144), y para otros, judíos alistados al servicio de Herodes Antipas (Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, I, 470). Aunque la cuestión no está nada clara, parece probable que en el ejército de Antipas hubiese al menos algunos soldados judíos. Unos cuantos autores (como Jeremias, *New Testament Theology*, 48 n. 3) prefieren pensar en «la policía que acompañaba a los recaudadores de impuestos. Por tanto, hubo judíos». M.-J. Lagrange (*Évangile selon Saint Luc* [EBib, Paris Gabalda, 1927] 109-10) cree que esos soldados procedían de Judea y no de las fuerzas de Antipas en Perea.

## Jesús con Juan y sin él

Por fin llegamos al evento que marca la primera aparición de Jesús de Nazaret como adulto en la escena de la historia: su bautismo por Juan <sup>1</sup>. Un acontecimiento simple e inadvertido en su momento, pero que plantea una serie de preguntas fundamentales a todo buscador del Jesús histórico. Cuatro de ellas en particular nos tendrán ocupados en el presente capítulo. Primera: ese acontecimiento, el bautismo de Jesús por Juan, ¿ocurrió verdaderamente? Segunda: si en realidad aconteció, ¿qué nos dice sobre las ideas o intenciones religiosas de Jesús? Tercera: ¿cuál fue la relación de Jesús con Juan después de su bautismo? o, en otras palabras, ¿se hizo Jesús discípulo de Juan y permaneció como tal algún tiempo o incluso emprendió un ministerio bautismal? Cuarta: ¿qué clase de relación hubo entre Jesús y Juan a largo plazo, después de haber iniciado Jesús su propio ministerio independiente?

### I. Historicidad del bautismo de Jesús por Juan

Muchos lectores pueden encontrar extraño que alguien crea necesario montar una defensa de la historicidad del bautismo de Jesús por Juan. Este importante acontecimiento no sólo se halla profundamente arraigado en la memoria de casi todo cristiano, sino que además sirve —habitualmente sin discusión— como punto de partida para la mayor parte de las reconstrucciones eruditas de la vida del Jesús histórico. Dado que los relatos de la infancia son vistos generalmente como fuentes no fiables, los investigadores suelen gravitar hacia lo que casi automáticamente creen un terreno histórico firme.

Sin embargo, el asunto no es tan incuestionable como se podría pensar. El relato del bautismo de Jesús ha llegado directamente hasta nosotros

a través de una sola fuente independiente, el Evangelio de Marcos (seguido por Mateo y Lucas). Así pues, a primera vista, el criterio de testimonio múltiple no es aplicable en este caso (aunque, ciertamente, el mero hecho de que exista un sólo testimonio no prueba que un acontecimiento narrado no haya tenido lugar). Esta falta de una multiplicidad de testimonios independientes originarios del siglo I se da tanto fuera como dentro del NT. Josefo ofrece noticias separadas sobre los ministerios de Jesús y Juan en el libro 18 de las *Antigüedades*, sin mencionar ninguna conexión ni encuentro entre ellos, ni, menos aún, aludir a un bautismo administrado a Jesús por Juan. Esta separación total en Josefo de dos profetas judíos del siglo I, ¿refleja la realidad histórica? ¿Verdaderamente Jesús y Juan no tuvieron jamás ningún contacto personal?

Hay otra razón para poner en duda la historicidad del bautismo de Jesús: salta a la vista que el relato marcano está cargado de interpretación teológica cristiana. De hecho, la gran teofanía que se produce tras el bautismo (al abrirse los cielos, bajar la paloma y sonar la voz de Dios declarando que Jesús es su Hijo) constituye lo más destacado de esa perícopa y ocupa la mayor parte de ella, mientras que la noticia del bautismo propiamente dicho está expresada mediante una sola frase. Viendo cómo esa abundante carga teológica eclipsa el supuesto acontecimiento del bautismo, es lícito preguntarse si no se ha transferido al comienzo de la vida pública de Cristo la experiencia bautismal del creyente, su inicio en la vida cristiana. Jesús sería así el paradigma de todos los cristianos que, habiendo escuchado a algún grave predicador proclamar el arrepentimiento y la salvación, dejaron que él les administrase el bautismo para obtener así el perdón de los pecados.

En el supuesto de que hubiese habido una transferencia de esa experiencia cristiana a la vida de Jesús, el lugar elegido para tal retroproyección habría sido, naturalmente, el comienzo de su ministerio público. ¿Y quién más idóneo para conferir un bautismo (cristiano o no) que el hombre ya conocido en las tradiciones cristiana y judía como el Bautista? En realidad, ¿quién, aparte de Juan, podía ser considerado siquiera candidato a esa función? Por tanto, resulta al menos concebible que la retroproyección de la experiencia cristiana del bautismo al comienzo del ministerio público de Jesús crease un nexo literario y teológico —aunque no histórico— entre Jesús y Juan. En suma, los críticos no están totalmente desprovistos de argumentos sobre el carácter no histórico de la tradición relativa al bautismo de Jesús por Juan. De hecho, esta idea ha encontrado serios defensores en algunos exegetas, entre los que destacan el alemán Ernst Haenchen<sup>2</sup> y el americano Morton S. Enslin<sup>3</sup>.

Sin embargo, varios criterios apuntan hacia la historicidad del bautismo de Jesús. Como vimos en el capítulo 6, el principal criterio en este

caso es el de dificultad. No hay razón creíble por la que la Iglesia de la primera generación se hubiese puesto a inventar una historia que sólo podía crearle dificultades. Después de todo, en el relato del bautismo, el Señor de la Iglesia queda en posición de inferioridad con respecto a Juan al aceptar de éste un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados. Lo que allí se narra va contra la tendencia de los cuatro Evangelios a convertir al históricamente independiente Juan en el mero precursor, proclamador, profeta o testigo de Jesús. Pero hay algo más importante: difícilmente podría habersele ocurrido a la Iglesia, salvo que disfrutase creándose problemas, hacer que Jesús, a quien el cristianismo primitivo consideraba sin pecado y la fuente del perdón de los pecados para la humanidad <sup>4</sup>, apareciese recibiendo un “bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados”, lo cual podía ser causa de que se le asociase con los pecadores. Cabría alegar que atribuimos a la Iglesia primitiva el sentimiento de embarazo que *nosotros* experimentaríamos, pero al que quizá ella habría sido ajena, porque las sensibilidades al respecto podrían ser diferentes. Pero, significativamente, es un hecho que los Evangelios muestran verdadero embarazo por el relato del bautismo de Jesús y tratan de “salir del aprieto” como mejor pueden.

El primer esfuerzo en este sentido parece haberse realizado ya en la tradición premarcana al mencionar rápidamente —no cabe decir “narrar”— el hecho mismo del bautismo y eclipsarlo con la teofanía que sigue a continuación. Ya se pretendiera originalmente equilibrar el bautismo de arrepentimiento para la remisión de los pecados con una proclamación celestial de Jesús como el Hijo de Dios, o “poner en su sitio” a una comunidad rival de discípulos del Bautista (que veían una prueba de la superioridad de Juan con respecto a Jesús en ese bautismo) mediante la afirmación por parte de Dios de la superioridad de Jesús <sup>5</sup>, la teofanía viene a atenuar oportunamente la dificultad teológica a que habría dado lugar el relato puro y simple del bautismo de Jesús por Juan.

Sin embargo, para los evangelistas posteriores, ese bautismo resultaba tan embarazoso que, no contentos con la teofanía, añadieron otros “dispositivos de seguridad”. Así, en Mateo, la teofanía que sigue al bautismo aparece equilibrada por los dos versículos que lo preceden (Mt 3,14-15). En ellos, tan pronto como aparece Jesús, Juan lo reconoce como el administrador del gran bautismo anunciado por el propio Juan. Entonces muestra su asombro de que, siendo *él* quien necesita ser bautizado por Jesús, acuda éste a pedirle el bautismo. Con un vocabulario perfectamente mateano, Jesús insiste en pedir a Juan que permita (ἄφες) esa extraña inversión de los papeles por el momento (ἄρτι), ya que de ese modo ambos contribuirán a la realización escatológica del plan salvífico de Dios, anunciado por medio de los profetas (οὕτως γὰρ πρότερον ἐστὶ ἡμῖν

πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην)<sup>6</sup>. Sólo por mandato de Jesús consiente Juan en llevar a cabo ese bautismo.

Lucas se enfrenta a la dificultad de un modo algo más radical, narrando prolépticamente el encarcelamiento de Juan por Herodes Antipas antes de que Jesús entre en escena para bautizarse (Lc 3,19-20). Luego, se limita a mencionar de paso, casi como un dato anecdótico, que Jesús fue bautizado, pero omite el nombre del administrador del bautismo: «Un día en que se bautizó mucha gente, también Jesús fue bautizado. Y mientras Jesús oraba se abrió el cielo». No es que aquí Lucas haya tenido un simple *lapsus* o incurrido en una construcción literaria torpe; en otros lugares menciona de buena gana la actividad bautismal de Juan. Tanto es así que, en Hechos, señala esa actividad como el punto de partida del ministerio de Jesús. Ahora bien, nunca dice que la razón por la que representa tal punto de partida es que el mismo Juan bautizó a Jesús<sup>7</sup>. En general, Lucas recurre al hábil expediente de eludir, en vez de negar, el dato embarazoso.

Como se podía esperar, el radical cuarto Evangelio es el más radical de todos al afrontar la dificultad: suprime sin más el acontecimiento del bautismo. ¿Acaso la Palabra eterna hecha carne podía recibir el bautismo de Juan? En consecuencia, el evangelista elimina toda referencia a un bautismo de Jesús, con Juan o sin él. Pero, desprovista de su tradicional anclaje bautismal, conserva la teofanía, con el Espíritu descendiendo sobre Jesús en forma de paloma (1,32), razón por la cual en el cuarto Evangelio nunca se dice *cuándo* sucede ese acontecimiento. Además, deliberadamente, la teofanía no está dirigida a Jesús como en los sinópticos: ¿por qué habría de necesitar el Hijo eterno de Dios ser informado de su condición de tal? Aquí está dirigida a Juan Bautista (¿todo lo contrario que en el relato de Marcos!) para ayudarlo a identificar al que bautizará con espíritu santo (Jn 1,33-34). Así pues, dado que, para los autores de los cuatro Evangelios, el bautismo de Jesús por Juan representó una seria dificultad, como, aparentemente, ya antes había sido embarazosa su presencia en la tradición, la invención de ese suceso por la Iglesia primitiva parece poco menos que imposible.

Aunque el criterio de dificultad es el principal argumento a favor de la historicidad del bautismo de Jesús, el de testimonio múltiple brinda una pequeña posibilidad de construir un argumento adicional, si bien éste no dejará de ser indirecto, por no decir artificioso. Mateo y Lucas dependen claramente de Marcos en cuanto a la sustancia de sus relatos del bautismo, incluida la teofanía (Mc 1,9-11 = Mt 3,13.16-17 || Lc 3,21-22); sin embargo, hay algunas pequeñas y curiosas coincidencias de Mateo y Lucas frente a Marcos, las cuales pueden tener su origen en la utilización de la versión del bautismo procedente de Q. Entre ellas se cuenta el empleo del participio pasivo aoristo para el hecho concreto del bautismo de Jesús

(Mateo, βαπτισθείς; Lucas, βαπτισθέντος) en oposición al verbo principal marcano ἐβαπτίσθη; la declaración de que los cielos “se abrieron” (Mateo: ἠνεώχθησαν; Lucas, ἀνηχθῆναι), en vez de “rasgarse” (σχιζόμενους) que se lee en Marcos; un determinante añadido al simple “espíritu” de Marcos (Mateo, “espíritu de Dios”; Lucas, “espíritu santo”); la afirmación de que el espíritu descendió “sobre él [Jesús]” (ἐπ’ αὐτόν), en vez del marcano “hacia él” (εἰς αὐτόν).

Por sí solas, estas pequeñas coincidencias difícilmente prueban la existencia de una versión Q del bautismo de Jesús<sup>8</sup>. Pero hay que considerar un segundo factor. El documento Q empieza claramente con la actividad predicatoria y bautismal de Juan, la cual culmina en su profecía de la llegada del “más fuerte” que bautizará con espíritu santo (Mt 3,11-12 || Lc 3,16-17). La siguiente perícopa sobre cuya pertenencia a ese documento hay seguridad es la versión de la tentación de Jesús, donde el *espíritu* conduce a Jesús al *desierto* para ser tentado por el diablo (Mt 4,1-11 || Lc 4,1-13). Ahora bien, ¿acaso no había nada en Q entre estas dos perícopas? ¿Es lógico que motivos como la acción del espíritu sobre Jesús, el desierto y el título de “Hijo de Dios” (empleado por el diablo en sus tentaciones) aparezcan de repente sin ninguna explicación ni preparación? Indicio de que existía algún relato en Q entre la predicación de Juan y las tentaciones de Jesús es sobre todo el modo como el diablo comienza sus dos primeras tentaciones: «Si eres Hijo de Dios...» (Mt 4,3.6 par.)<sup>9</sup>. En los Evangelios de Mateo y Lucas, esto tiene una clara relación con la voz de Dios al final del relato del bautismo: «Tú eres [Mateo: Ése es] mi hijo...», e igual conexión podría haber existido en el documento Q. Que la versión de Q acerca de las tentaciones presente al *espíritu* actuando sobre Jesús y al diablo llamando a Jesús *Hijo de Dios* sugiere un nexo entre el relato de Q sobre las tentaciones y una versión Q del relato bautismal tal como figura en Marcos (es decir, con los motivos de la bajada del espíritu sobre Jesús y la proclamación de Jesús como Hijo de Dios). Por supuesto, estos argumentos no son estrictamente probatorios y dejan mucho espacio a la duda<sup>10</sup>. Pero, si tuviese que elegir entre las probabilidades, yo señalaría como más plausible la existencia de algún relato bautismal en Q entre la promesa del Bautista sobre el “más fuerte” (Mt 3,11-12 par.) y las tentaciones de Jesús en el desierto (Mt 4,1-11 par.).

Aparte de Q, la tradición joánica podría suministrar un argumento indirecto para la utilización del criterio de testimonio múltiple. Como hemos visto, aunque Juan (el cuarto Evangelio nunca lo denomina “Bautista”) tiene en el relato joánico, sobre todo en el cap. 1, un papel prominente; aunque su actividad bautismal es mencionada varias veces (1,25.28.31.33; 3,23), y aunque su bautismo recibe una valoración positiva como instrumento para la revelación de Cristo a Israel (Jn 1,31),

nunca se menciona, ni mucho menos se narra, un bautismo administrado por él a Jesús. No obstante, hay una buena razón para pensar que el cuarto evangelista ha omitido deliberadamente un suceso que existía en la tradición de su Evangelio, pero que podía hacer el juego a un grupo rival, los seguidores del Bautista existentes en su época<sup>11</sup>. Para evitar cualquier cosa susceptible de sugerir subordinación a Juan por parte del Hijo de Dios, el evangelista suprime sin más el relato del bautismo<sup>12</sup>.

Pero han quedado huellas deladoras, especialmente en la declaración de Juan de que pudo reconocer a Jesús porque vio al espíritu descender como una paloma desde el cielo y permanecer sobre él (ἐπ' αὐτόν, expresión que, además de en Jn 1,32, debió de figurar en Q; cf. Mt 3,16 || Lc 3,22). Lo que ha hecho el evangelista en este caso ha sido separar el testimonio divino sobre Jesús de la escena de su bautismo y situarlo en una indeterminada visión concedida al Bautista. Probablemente, la tradición de la teofanía ha sido continuada en el contexto inmediato, donde el Bautista afirma que esa teofanía le ha permitido conocer que «éste [Jesús] es el Hijo de Dios» (Jn 1,33-34; cf. Mt 3,17: «Éste es mi Hijo»)<sup>13</sup>.

Otro indicio de que el bautismo de Jesús por Juan era conocido en la tradición joánica se encuentra en la primera carta de Juan, cuyo autor es probablemente algún cristiano joánico distinto del cuarto evangelista<sup>14</sup>. A lo largo de la carta se argumenta en contra de un grupo gnostizante que se ha separado de la comunidad joánica. Oponiéndose al relieve que el grupo da a la divinidad de Cristo en detrimento de la plena humanidad de Jesús (o, al menos, de la importancia de su humanidad para la salvación), el autor de esa carta subraya la humanidad completa y verdadera de Jesús, junto con la trascendencia salvífica de su muerte sacrificial en la cruz, y considera que la posición del grupo objeto de sus críticas implica, de hecho, la división de Cristo en dos realidades: un Jesús terreno y un Hijo de Dios celestial.

En un determinado momento (1 Jn 5,6), después de afirmar la identidad del Jesús terreno, humano, con el Hijo de Dios enviado del Padre, el autor continúa: «Éste es el que vino por agua y sangre, Jesucristo; no por agua únicamente, sino por agua y sangre». Esta críptica aseveración ha dado lugar a muy diferentes interpretaciones en el curso de la historia cristiana<sup>15</sup>. Lo más probable es que no se refiera a la sangre y el agua brotadas del costado de Cristo después de su muerte en la cruz (Jn 19,34); el orden de las palabras es diferente (Evangelio: sangre y agua; carta: agua y sangre)<sup>16</sup>. Además, el significado de los símbolos es diferente en Jn 19,34 (mediante la muerte de Jesús [sangre], el Espíritu vivificante [agua] es derramado sobre la comunidad de los creyentes [el discípulo amado y la madre de Jesús] al pie de la cruz), y no termina de encajar en el ataque epis-

rolar contra los que niegan o minusvaloran la plena humanidad de Jesús para destacar la divinidad del Hijo.

A mi modo de ver, 1 Jn 5,6 subraya la cabal dimensión humana de Jesús a lo largo de su ministerio terreno, resaltando (muy al estilo semítico) los dos puntos extremos de ese ministerio, que son también los dos ejemplos extremos de cuán humano era Jesús: su bautismo por Juan en solidaridad con la humanidad pecadora y su muerte cruenta en la cruz. El texto de 1 Jn 1,5-6 pone de relieve que no es posible encontrar mayor prueba de la identidad entre el Hijo celestial de Dios y el Jesús terreno que el hecho de que Jesucristo (entiéndase *Jesús-Cristo*) viniese a salvarnos mediante su humilde aceptación del bautismo de Juan y su atroz pero salvífica muerte en la cruz<sup>17</sup>. Todo esto presupone algo que el cuarto Evangelio suprime y a lo que la primera carta de Juan alude sólo con cautela: que Jesús fue bautizado<sup>18</sup>.

Por eso creo que hay alguna base para afirmar que también el criterio de testimonio múltiple apoya la historicidad del bautismo de Jesús, con las tradiciones Q y joánica aludiendo de modo independiente a lo narrado directamente por la tradición marcana. Algunos querrían incluir los Hechos de los Apóstoles, pero creo que en ese punto el argumento indirecto se debilita irremediabilmente<sup>19</sup>.

En cuanto al criterio de discontinuidad, no creo que necesariamente ponga en tela de juicio la historicidad del bautismo de Jesús. Lo sorprendente de todas las manifestaciones del NT relativas al bautismo cristiano es que ningún autor neotestamentario lo conecta nunca de una manera directa y explícita con el de Jesús y que el bautismo de Jesús nunca es presentado explícitamente como causa, arquetipo o modelo del bautismo cristiano<sup>20</sup>. Ello contrasta fuertemente con la visión que tienen de él los Padres de la Iglesia. Normalmente, el NT relaciona el bautismo cristiano con la muerte y resurrección de Cristo o lo considera como un vincularse a ella (así Rom 6,3-11). A partir de Ignacio de Antioquía, el bautismo de Jesús por Juan empieza a ser visto como el modelo del bautismo cristiano, e incluso como la fuente de su eficacia: «Él [Jesús] fue bautizado para que pudiera purificar el agua del bautismo mediante su pasión» (IgnEf 18,2)<sup>21</sup>. Esta idea se convierte en un tema habitual y extendido entre los Padres de la Iglesia (se encuentra, p. ej., en Tertuliano, Clemente de Alejandría, Metodios, Efrén, Gregorio Nacianceno, Máximo de Turín, Pedro Crisólogo y Proclo). Si concluimos que el bautismo cristiano generó el relato del bautismo de Jesús como su prototipo, que el nexo entre ambos bautismos desapareció luego totalmente en todos los documentos del NT y que inmediatamente después reapareció en Ignacio y se extendió a lo largo de todo el período patrístico, tendremos un espléndido paradigma de vida, muerte



y resurrección... pero también una historia de la tradición bastante enrevesada. Una lectura más natural de los datos permite descubrir una mayor simplicidad en esa evolución: el bautismo de Jesús por Juan precedió históricamente al bautismo cristiano y no se convirtió en su prototipo sino más adelante. Por tanto, en este sentido estricto, se podría añadir la aportación del criterio de discontinuidad y, en mi opinión, la de testimonio múltiple al argumento principal, el del criterio de dificultad, para construir un alegato completo a favor de la historicidad del bautismo de Jesús. Realmente, no hay argumentos poderosos en contra, lo cual permite tomar ese bautismo como firme punto de partida histórico para cualquier estudio del ministerio público de Jesús<sup>22</sup>.

## II. El significado del bautismo de Jesús

Si efectivamente Juan bautizó a Jesús en el río Jordán allá por el año 28 de nuestra era, ¿qué significa ese hecho para nuestro modo de entender a Jesús? Por otro lado, ¿podemos saber qué significó para el mismo Jesús su bautismo? Alguien que encontrase fácil responder a estas preguntas podría decir, por ejemplo, que basta acudir a la teofanía inmediatamente posterior al bautismo (Mc 1,10-11) para averiguar cómo era entendido éste por Jesús. Pero tal manera de abordar el problema es sumamente ingenua, aun cuando se adopte la postura aparentemente “crítica” de considerar la teofanía como una representación mitológica de alguna experiencia que tuvo Jesús en la época de su bautismo. Esta interpretación psicológica fue muy propia de las “vidas liberales” de Jesús y todavía se encuentra hoy<sup>23</sup>. Lo malo es que semejante enfoque no tiene en cuenta que, tal como ha llegado hasta nosotros, el relato de la teofanía es un “midrás” cristiano, una utilización erudita de varios textos del AT destinada a ofrecer al lector del Evangelio una explicación inicial de quién es Jesús. Los varios ecos de los textos veterotestamentarios, interpretados a la luz de la naciente cristología de la Iglesia primitiva, son fácilmente enumerables de forma resumida:

1) En primer lugar, incluso antes de cualquier referencia a las profecías veterotestamentarias, está la cuestión del cumplimiento de la profecía del NT, esto es, lo que acaba de decir el Bautista. La bajada del espíritu muestra que Jesús es el anunciado por Juan<sup>24</sup>, el que bautizará con el espíritu (Mc 1,8) y, por tanto, aquel sobre quien el espíritu permanece (con posibles alusiones reales y proféticas procedentes de Is 11,2; 61,1). Por ser el cumplimiento de cuanto Juan ha anunciado, obviamente Jesús es superior a Juan. Los textos del AT sirven luego para explicar con detenimiento el porqué de esa superioridad.

2) En cuanto al cumplimiento de las profecías veterotestamentarias: la voz del cielo proclama que Jesús es el Hijo de Dios, utilizando las palabras de Sal 2,7, dirigidas por Yahvé al rey davídico el día de su entronización en Jerusalén. El contexto de Sal 2 (uno de los salmos reales) y la “unción” simbólica con el espíritu implican que este Hijo de Dios es también el mesías davídico prometido. No debe pasar inadvertido el énfasis en “tú eres mi Hijo”, es decir, *tú*, no Juan <sup>25</sup>.

3) La posterior designación del Hijo como “el amado” (ὁ ἀγαπητός) puede tener la finalidad de evocar la figura de Isaac, el “único hijo amado” de Abrahán <sup>26</sup>. Esta posible alusión lleva aún más lejos a varios exegetas, que ven una referencia al sacrificio de Isaac en Gn 22 (el rabínico *agedat yisjaq*) destinada a prefigurar el sacrificio de Cristo en la cruz. Pero la alusión a Isaac de ninguna manera es segura <sup>27</sup>. En todo caso, algo no ofrece duda: Jesús, no Juan, es *el* amado del Padre.

4) Las palabras finales de la voz celeste, “en ti me complazco”, proceden de Is 42,1: «Éste es mi siervo ... en quien me complazco, sobre el que he puesto mi espíritu». El Mesías-Hijo de Dios es, pues, el siervo de Yahvé. En (el Segundo) Isaías, ese misterioso siervo ha sido habilitado por el espíritu de Dios para restablecer la comunidad de la alianza de Israel mediante su justicia, su mansedumbre, su enseñanza, su ministerio profético y (si es posible llegar hasta Is 52,13-53,12) su muerte sacrificial por los pecadores. La reagrupación de un Israel disperso no es tarea que corresponda realizar a Juan, como algunos han creído, sino al siervo en quien Yahvé se complace, Jesús.

5) La orilla del río como escenario, el rasgarse los cielos, la visión simbólica en que un individuo es llamado a un ministerio profético dirigido a un Israel pecador: todo esto recuerda la visión inaugural de Ezequiel junto al río Quebar en Babilonia (Ez 1,1). Nada semejante a esta detallada visión inaugural y llamada a la profecía se encuentra en las referencias de los Evangelios al Juan adulto.

6) En el rasgarse los cielos para que Dios pueda descender en una teofanía escatológica puede haber también una alusión a Is 63,19: «¡Ojalá rasgases el cielo y bajases!» El contexto amplio de Is 63 concuerda con algunos temas sugeridos por el relato del bautismo de Jesús: la redención mediante el paso a través del agua, el éxodo de Egipto, Moisés, el siervo y la concesión por Dios de su espíritu santo al pueblo de Israel. La relación es especialmente manifiesta en versículos como 63,11: «Entonces él [Israel] se acordó de los tiempos de Moisés [y] su pueblo. ¿Dónde está el que los sacó del mar [i. e., Dios] con el pastor de su rebaño [i. e., Moisés]? ¿Dónde el que infundió en su interior su santo espíritu?» <sup>28</sup>.

Estos numerosos textos del AT, al converger todos ellos en el acontecimiento inicial de la vida pública de Jesús, producen la impresión de que es inminente el cumplimiento de todo lo profetizado e invitan a resumir así el mensaje de la teofanía: el Hijo de Dios, el Mesías de estirpe real davídica, es ungido con el espíritu de Dios para que sea el profeta definitivo y el siervo del Señor enviado a un pueblo pecador. Sobre los israelitas que le escuchan derramará ese espíritu del fin de los tiempos, al igual que ha sido derramado sobre él. Cada punto de esta rica síntesis de formulación y cumplimiento de profecías veterotestamentarias refuerza un mensaje que nada tiene de subliminal: la persona de quien se dicen todas estas cosas es evidentemente superior a Juan Bautista, aun cuando Juan confiere el bautismo que proporciona el ambiente y el prelude de la teofanía. No por casualidad esta primitiva composición cristiana subraya que es la teofanía, y no el mero bautismo administrado por Juan, lo que revela la verdad acerca de Jesús.

En otras palabras, como Anton Vögtle ha explicado con todo detalle, la teofanía de Mc 1,10-11 es un texto de origen cristiano en el que se explica la importancia de la persona y la misión de Jesús frente a Juan, su rival potencial. No es sorprendente que un exegeta llegue incluso a definir el género literario del relato del bautismo de Jesús como «una visión interpretativa» (*Deute-Vision*)<sup>29</sup>. La teofanía no refleja ninguna experiencia interior que Jesús hubiera tenido por entonces<sup>30</sup>, sino el afán de la Iglesia cristiana de la primera generación por definir a Jesús desde el mismo comienzo del relato evangélico primitivo; sobre todo, porque esa definición era necesaria para contrarrestar la impresión de que Jesús estaba subordinado a Juan, implícita en la tradición del bautismo del primero conferido por el segundo. La incomodidad cristiana ante el *hecho* del bautismo de Jesús fue probablemente un factor fundamental en la creación del *relato* sobre él, complementado con la teofanía interpretativa. Un posible *Sitz im Leben* podría ser la rivalidad surgida entre los cristianos y los seguidores del Bautista al intentar ganar adeptos para sus respectivos grupos. En cualquier caso, creo que lo esencial de la cuestión está claro: utilizar una interpretación psicológica de la noticia sobre el bautismo como camino de acceso a la experiencia interior de Jesús es pasar por alto las grandes aportaciones de casi un siglo de crítica tradicional, formal y redaccional.

Admito, no obstante, la dificultad de un acuerdo general sobre este punto. Aparte las objeciones de fundamentalistas y conservadores efectuadas desde bases apriorísticas, algunos exegetas disienten por razones más complejas. Por ejemplo, James D. G. Dunn señala la posibilidad de que la teofanía nos proporcione algún acceso a la experiencia personal de Jesús en su bautismo. Dunn explica que los dos conceptos clave que presidieron la predicación y la praxis de Jesús durante todo su ministerio fueron el cuidado amoroso dispensado por Dios como Padre y la impresionante fuerza

del espíritu, manifiesta en la actividad de Jesús. Estas realidades inseparables, que aparentemente experimentó Jesús en lo hondo de su ser, guardan una perfecta correlación con la bajada del espíritu y la voz del cielo (“tú eres mi Hijo”) subsiguientes al bautismo de Jesús. De ahí que, oportunamente, Dunn inquiera: «¿Por qué las tradiciones habrían de aferrarse a este episodio de la vida de Jesús [i. e., su bautismo] si no tuvieran ningún motivo para establecer el vínculo [entre el bautismo y esos dos temas de su ministerio] y sí, en cambio, muchas razones contra él?» Y procede a responder a su propia pregunta: «La razón más probable ... es que Jesús vivió una experiencia trascendente—trascendente en cuanto a su conciencia del Espíritu y de su propia condición de Hijo— con ocasión de su bautismo por Juan»<sup>31</sup>.

Aunque la idea de Dunn parece bastante razonable, cabe preguntarse si tiene totalmente en cuenta que el relato de la teofanía subsiguiente al bautismo es una composición cristiana. Ciertamente, ese relato presenta espléndidamente dos temas principales de la predicación y praxis de Jesús<sup>32</sup>; pero, ¿se podría esperar otra cosa de una narración cristiana destinada a ofrecer una definición inicial de Jesús? Dunn tiene razón en un punto: debemos suponer que, en algún momento, cuajaron plenamente en la conciencia de Jesús esos dos temas clave de su ministerio. Pero es difícil—quizá imposible— determinar si esto ocurrió antes, durante o después de su bautismo. Baste pensar que a lo largo del proceso de dejar su casa y su ocupación habitual, escuchar el mensaje de Juan y aceptar su bautismo—y, posiblemente, pasar algún tiempo con él en calidad de discípulo para luego emprender su propio ministerio—, sin duda Jesús se desarrolló intelectualmente y llegó a experimentar existencialmente la percepción de su relación con Dios como Padre y la poderosa actividad del espíritu en su vida. Incluso es posible que la cristalización de esos dos temas clave en la conciencia de Jesús tuviera que ver con su separación de Juan. Ahora bien, querer indicar exactamente cuándo ocurrió eso (p. ej., en el momento de su bautismo) es correr el riesgo de ir más allá de toda razonable inferencia de los datos para caer en la psicologización en que incurrieron antaño las “vidas liberales” de Jesús.

Si no es posible utilizar la teofanía para averiguar el sentido original del bautismo de Jesús (qué pretendió Jesús con él, o cómo lo entendió una vez acontecido, o cómo lo relacionó con el discurrir de su existencia), ¿se puede decir algo sobre el significado de ese acontecimiento para Jesús?

Creo que, al menos, hay algo claro. El bautismo de Jesús significó, como mínimo, un momento fundamental en su vida: un cambio radical. Según lo que nuestras pobres fuentes nos permiten saber, antes de su bautismo por Juan era Jesús un hombre respetable y corriente, un oscuro carpintero de Nazaret. Pero, desde el momento en que inició su ministerio,

sus familiares y convecinos se sintieron sorprendidos y escandalizados. No sin razón, puesto que, aparentemente, no había nada en su vida anterior que anunciase o permitiese averiguar su decisión de dedicarse por completo a una misión religiosa dirigida a todo Israel y carente de cualquier aprobación oficial. La gran importancia de su bautismo por Juan radica precisamente en que es el único signo externo históricamente comprobable de ese “giro” trascendental en la vida de Jesús: su “conversión”, en el sentido original de la palabra <sup>33</sup>.

Sin embargo, decir que el bautismo de Jesús constituyó el signo externo de su conversión no nos lleva muy lejos. Además de eso, ¿fue el bautismo la causa de la conversión, la celebración simbólica de una decisión ya tomada, o un paso en el camino hacia una decisión aún por tomar? Cualquiera de estas opciones es posible. Antes de acudir a Juan para recibirlo, Jesús podía tener ya pensado pasar a la vida pública con una misión religiosa. Igualmente pudo llegar a esa decisión durante el bautismo. Es posible también que la idea madurase en él algún tiempo después, quizá tras haber pasado un período en el círculo más íntimo de los discípulos de Juan. Debemos reconocer que, una vez eliminada la teofanía como dato histórico, nos quedamos a oscuras. Hacer del bautismo el preciso momento de la conversión de Jesús equivale a confundir el relato de la teofanía, nacido de la teología cristiana posterior, con un informe médico sobre el estado psicológico de Jesús en el año 28 d. C.

Sin embargo, prescindiendo del momento exacto o de las circunstancias en que Jesús tomó su fundamental decisión de romper con el pasado y dedicar su vida a una misión religiosa, su bautismo nos revela algo sobre el carácter de esa decisión y sobre las ideas que él tenía, al menos en el inicio mismo de su ministerio público. Naturalmente, sus planes e ideas pudieron cambiar más tarde; pero, al comienzo de año 28, el hecho de que acudiese a Juan para ser bautizado nos dice algunas cosas sobre su pensamiento religioso en aquel momento.

Ante todo, el bautismo indica que Jesús conocía, presumiblemente por haberlo oído de forma directa, lo esencial del mensaje escatológico de Juan y estaba de acuerdo con su contenido. En otras palabras —si se me permite recapitular rápidamente lo que vimos en el capítulo 12—, Jesús coincidía con Juan en los puntos siguientes: 1) El final de la historia de Israel, tal como este pueblo la había experimentado hasta entonces, estaba a punto de llegar. 2) Israel se había descarriado como pueblo, de hecho había apostatado; por eso, todo Israel estaba en peligro de ser consumido por el fuego del juicio airado de Dios, ya inminente. 3) El único modo de pasar de la situación pecaminosa en que se encontraban los hijos de Abraham a la situación de los israelitas que se salvarían en el día final era expe-

rimentar un cambio fundamental en la mente y en el corazón. Ese cambio interior, que debía reflejarse en un cambio no menos radical en la manera de vivir, tenía que ser sellado con el sometimiento a un determinado rito de inmersión especial y definitivo, administrado por Juan. El cambio radical de Jesús, plasmado en el inicio de un ministerio religioso de plena dedicación, pudo haberse originado en el drástico cambio de vida que Juan exigía de cada israelita que recibía su bautismo. Por tanto, el ministerio público pudo ser la manera especial en que Jesús concretó el llamamiento de Juan a todos los israelitas a transformar sus mentes, corazones y conductas. 4) Todo esto implica que Jesús reconoció a Juan como profeta enviado por Dios a todo Israel en el breve y crítico tiempo aún restante para el juicio. En otras palabras, Jesús vio en Juan *un profeta o el profeta escatológico*<sup>34</sup>. Como he señalado en el capítulo 12, la aceptación por Jesús del mensaje en sus líneas básicas y del bautismo indica que compartía la idea de Juan sobre una escatología inminente entreverada de apocalíptica. Al menos en lo referente a esta etapa inicial de su ministerio, un Jesús ajeno a lo escatológico, un maestro de sabiduría preocupado exclusivamente por el aquí y ahora de la vida de la gente —imagen defendida recientemente por algunos exegetas americanos— es incompatible con la realidad histórica. Por eso no sorprende que Juan Bautista desempeñe un papel poco importante en las modernas descripciones de un Jesús no escatológico.

Los cuatro puntos mencionados son esencialmente incuestionables y nos proporcionan una base sobre la que construir. Pero ¿es posible ir más allá en nuestra investigación de lo que el bautismo de Jesús pudo implicar? Ciertamente, la aceptación del bautismo de Juan indica que Jesús se veía a sí mismo en buena medida como parte del pueblo de Israel, lo cual, según la idea del Bautista, significaba pertenecer a un pueblo pecador sobre el que se cernía el castigo de Dios. Jesús aceptó el bautismo de arrepentimiento como el medio señalado por Dios para dejar de pertenecer a ese Israel pecador e integrarse en el grupo de israelitas cuya salvación en el día del juicio había sido prometida de antemano. De aquí se desprenden dos interesantes corolarios dignos de investigación.

1) De hecho, Jesús aceptó un rito no oficial, “carismático”, un bautismo definitivo administrado únicamente por Juan, como necesario para la salvación<sup>35</sup>. Esto concuerda con algo que veremos más adelante: pese a cuantas reformas en la actitud o en la práctica pudiera preconizar Jesús, no hay indicio de que él rechazase el rito como componente de la vida religiosa, ya estuviera relacionado con la sinagoga, el templo de Jerusalén o el bautismo de Juan<sup>36</sup>. Tanto es así que Jesús habría resultado un extraño judío del siglo I si se hubiese mostrado contrario a todo rito religioso. Muy diferentes tipos de judíos —desde Filón hasta los fariseos, pasando por los

terapeutas y los esenios— podían estar en desacuerdo sobre qué ritos observar y de qué manera; pero todos ellos daban por supuesto que el rito externo, acompañado de la debida disposición interior, era parte de la vida religiosa. La religión circunscrita a la razón pura, desprovista de ritos públicos, sociales, no figuraba en el programa espiritual de los judíos de entonces; era algo inconcebible incluso para un alegorizador como Filón o para los ascetas y contemplativos terapeutas, por no hablar de los bautistas o de los nazarenos. De hecho, Jesús y Juan, al menos a comienzos del año 28, tenían como eje de su vida religiosa un nuevo tipo de rito no convalidado por la tradición ni por las autoridades del templo. Su actitud escatológica no supuso una falta de interés por la práctica ritual, sino la introducción de un nuevo tipo de rito que implícitamente ponía en tela de juicio la suficiencia del culto practicado entonces en el templo y en las sinagogas.

En este punto puede ser útil detenerse un momento a reflexionar sobre una importante idea que subrayó en su tiempo Albert Schweitzer y de la que desde entonces se ha hecho caso omiso, especialmente por parte de los autores americanos deseosos de presentar un Jesús histórico susceptible de ser “vendido” al gran público. *Primero encontramos a Jesús como un judío palestino del siglo I convencido de que el mundo de Israel —al menos como se concebía entonces— se acercaba rápidamente a su fin, de que todo Israel estaba amenazado por Dios con la destrucción mediante el fuego derivado de un juicio inminente y de que ser inmerso en el río Jordán por un tal Juan —junto con el arrepentimiento y un cambio de conducta— ayudarían a librarse de ese castigo.* En otras palabras, en el inicio de su ministerio público, Jesús nos parece a los modernos un personaje muy extraño. Aparte de ciertos grupos religiosos extremistas, poca gente en el mundo occidental podría identificarse hoy fácilmente con tales ideas, ni siquiera acomodarse a ellas. En ese lugar reservado de la Escuela de Teología de Harvard, el “cónclave no papal” reunido para elaborar un documento consensuado sobre el Jesús histórico tendría motivo para rascarse su colectiva cabeza.

Realmente, esta percepción de Jesús como extraño es muy beneficiosa, al poner en evidencia el profundo abismo religioso y cultural que separa al Jesús histórico de los occidentales modernos, ya sean cristianos, judíos o ateos. Porque si enorme es la diferencia entre el Jesús histórico y un católico o protestante actual, el brillo de la imagen de “Jesús el judío” —valioso hallazgo de la investigación del siglo XX— no debe impedirnos ver que casi igual diferencia existe entre Jesús y cualquier judío —observante o no— instalado en la modernidad. Con esto quiero decir que una estimación objetiva del carácter extraño del personaje que denominamos “Jesús histórico” desmiente la proximidad que algunos le atribuyen. Si existe alguna

relación entre el Jesús histórico y el hombre moderno occidental, sólo podrá ser captada después de una larga reflexión hermenéutica que considere seriamente el abismo que nos separa de él. Aunque esta apreciación de Jesús puede decepcionar a algunos que ya tenían decidido cómo utilizarlo<sup>37</sup>, es útil para los eruditos necesitados de que se les recuerde constantemente que no deben proyectar sus programas teológicos preferidos sobre la legítimadora figura de Jesús.

2) La noción de que Jesús aceptó el bautismo de Juan como medio de evitar el castigo que amenazaba al pueblo pecador de Israel y unirse así al grupo de los salvados, da origen a un segundo corolario, que constituye también una cuestión espinosa. El Evangelio de Marcos describe a Juan proclamando (1,4) y administrando ese bautismo sólo a quienes «confesaban sus pecados» previamente (1,5). Huelga decir que ninguno de los cuatro Evangelios presenta a Jesús confesando sus pecados a la hora de ser bautizado, y la conversación entre Jesús y Juan que inserta Mateo antes del bautismo tiene como fin excluir esa idea (Mt 3,14-15). Pero ¿cuál es la realidad histórica? ¿Acudió Jesús a Juan en busca del bautismo porque, como individuo, se sentía empujado a ello por la conciencia personal de ser un pecador? Después de todo, el bautismo de Juan, según la definición de Marcos (y Lucas), era un rito de expresión de arrepentimiento con vistas a obtener el perdón de los pecados y, así, también la salvación el día del juicio airado de Dios. Si tal era la esencia misma del bautismo de Juan, y si versículos apologeticos como Mt 3,14-15 son creaciones posteriores destinadas a soslayar el embarazo teológico que sentían los cristianos, ¿nos encontramos frente a la inevitable conclusión histórica de que Jesús se veía a sí mismo como un pecador necesitado de arrepentimiento y de perdón? ¿Es sólo un sesgo teológico lo que impide extraer esta conclusión necesaria del hecho de haber buscado Jesús el bautismo de Juan?

Ésa es la opinión de Paul Hollenbach, quien cree que las consideraciones teológicas han impedido a los exegetas admitir lo evidente: Jesús buscó el bautismo de Juan porqué, como todos los demás candidatos, tenía conciencia de ser un pecador<sup>38</sup>. Naturalmente, la fe cristiana, esgrimiendo textos neotestamentarios y doctrina posterior de la Iglesia sobre la ausencia de pecado en Jesús, considera semejante postura como inaceptable e incluso blasfema. Pero, en la búsqueda del Jesús histórico, las “reglas del juego” no permiten recurrir a lo conocido o sostenido mediante la fe. Hasta aquí, por tanto, tiene razón Hollenbach. Los datos y las inferencias obtenidas de ellos deben ser igualmente susceptibles de verificación por todos los observadores. Esto no es rechazar la posición de fe ortodoxa; es simplemente advertir que esa fe no puede servir de prueba ni de argumento dentro de los estrictos límites de la investigación sobre el Jesús histórico<sup>39</sup>.



Ahora bien, examinada de cerca la afirmación de Hollenbach, se hace necesario establecer varias distinciones. 1) Como vimos en el capítulo 12, algunos exegetas creen que “un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados” es una formulación cristiana <sup>40</sup>, la cual está en clara contradicción con la descripción que Josefo hace del bautismo en el libro 18 de las *Antigüedades*. Quienes aceptan tal opinión quizá no sientan el problema en toda su crudeza. Sin embargo, ya he manifestado en el capítulo 12 que la frase expresa correctamente el concepto que Juan y sus seguidores tenían de ese bautismo. Mi defensa, en el capítulo 12, de lo que podría considerarse un punto de vista “conservador” tal vez haya sido bien acogida por las personas deseosas de mantener la historicidad de los relatos evangélicos en todos los casos. Pero defender la historicidad de ese texto, por más tranquilizador que pueda parecer a primera vista, no hace sino crear un problema teológico aún mayor. Es el problema que debo abordar ahora.

3) Hollenbach nos exhorta a dejar atrás las posiciones de carácter teológico y tratar la cuestión desde bases puramente históricas. No obstante, las distinciones son también aquí necesarias, como percibe el mismo Hollenbach <sup>41</sup>. Desde bases puramente históricas se diluye la espinosa cuestión de si Jesús había cometido pecados o era un pecador. Porque “pecado” es una categoría preeminentemente *teo*-lógica, no histórica. El pecado consiste en una ofensa contra Dios, un abandono de la fidelidad a Dios, una ruptura de relaciones de una persona con Dios <sup>42</sup>. Por tanto, estrictamente hablando, no es posible emitir un juicio no teológico, puramente histórico, sobre si Jesús era o no un pecador. Se puede hablar históricamente de si Jesús cometió delitos o transgredió ciertas leyes, puesto que “delito”, “transgresión” y “acto ilegal” son categorías comprobables empírica e históricamente. Pilato juzgó a Jesús culpable de un delito merecedor de la pena capital, lo cual permite decir que, en función de las leyes romanas entonces vigentes, Jesús fue culpable de un grave delito. Desde el punto de vista histórico, podemos pasar a discutir si Jesús realizó *de facto* ciertas acciones o transgredió ciertas leyes y si esos supuestos actos dieron lugar a que, con arreglo a las leyes entonces vigentes, fuera justamente declarado culpable de un grave delito y luego ejecutado. Teóricamente podríamos llegar a esta conclusión histórica: sí, Jesús fue un delincuente, en el sentido de que transgredió claramente una ley particular o un sistema jurídico (ya fuera romano o judío) y sentenciado como transgresor por la autoridad judicial debidamente constituida.

Un juicio de categoría totalmente diferente es decir: sí, *de facto*, Jesús fue un pecador. Lo cual es tanto como aseverar: sí, Jesús había roto su relación con Dios, o había mostrado infidelidad a Dios. O bien: sí, Jesús había abandonado al Creador infinitamente bueno por algo limitadamente

bueno, creado. ¿Qué historiador estaría en condiciones de emitir semejante juicio? Y ¿con qué fundamentos y mediante qué criterios podría llegar a formarlo? Hablar de un modo objetivo y empírico —estrictamente desde la base de la ciencia histórica— de los pecados de Jesús o de Jesús como pecador es una *contradictio in terminis*. Para tratar debidamente al asunto resulta necesario entrar en el ámbito de la fe y la teología; quienes se presentan como “sólo” historiadores deben trabajar fuera de ese ámbito.

4) Pero ¿y si damos la vuelta a la cuestión? ¿Y si preguntamos no si Jesús fue un pecador o había cometido pecados, sino si se *consideraba* a sí mismo pecador y buscaba por eso el perdón de sus pecados personales recibiendo el bautismo de Juan? Ésta es la posición de Hollenbach. En teoría, un historiador podría tratar de saber si Jesús se veía como pecador a sí mismo, al igual que podría indagar sobre si los adversarios de Jesús le consideraban pecador (algunos, sí, según los Evangelios<sup>43</sup>). Pero, de hecho, al preguntarnos si Jesús se veía como pecador, nuevamente nos arriesgamos a incurrir en la psicologización de las “vidas liberales”. ¿Qué datos nos permiten sondear las profundidades de la conciencia individual del Jesús histórico para averiguar si se conceptuaba a sí mismo como pecador o siquiera qué actos consideraba pecaminosos? En mi opinión, la simple aceptación por Jesús del mensaje y bautismo de Juan no proporciona luz suficiente para formar un juicio al respecto<sup>44</sup>.

Aquí volvemos a encontrarnos con el abismo cultural y religioso que media entre el siglo I y los umbrales del tercer milenio. Los cristianos modernos, especialmente los católicos, ven el arrepentimiento y el perdón de los pecados mucho más desde la perspectiva del penitente individual que tiene la conciencia inquieta a causa de sus pecados personales. Por ejemplo, a pesar de todas las exhortaciones de la Iglesia desde el concilio Vaticano II, muchos católicos que frecuentan el confesonario tienden todavía a entender la confesión como una introspección exhaustiva y un dragado mediante el que sacar de las profundidades del alma hasta el menor pecadillo susceptible de ser recordado. Es un enfoque donde se destaca la conciencia particular del individuo que juzga sus propias acciones aisladamente. En esto, tales católicos siguen siendo herederos de lo que, años atrás, Krister Stendahl llamó “la conciencia introspectiva de Occidente”<sup>45</sup>. Stendahl advertía entonces que no se debe interpretar a Pablo, quien en realidad se refiere al destino de los pueblos dentro de la historia de la salvación, desde la perspectiva posterior de un Agustín o un Lutero: la perspectiva de la torturada conciencia de un individuo introspectivo que trata de hallar un Dios misericordioso.

La misma advertencia vale, *a fortiori*, para nuestra interpretación de Jesús, sobre todo desde que nuestra tendencia a la introspección se ha in-

tensificado con Freud y bastardeado con la psicocharlatanería californiana. La confesión de los pecados en el antiguo Israel no consistía en recitar una larga lista de lavandería con las culpas personales, lo que habría convertido el culto a Dios en una reflexión narcisista del penitente sobre sí mismo. La confesión de los pecados en el antiguo Israel era un acto de culto centrado en Dios y que incluía alabanzas y acción de gracias<sup>46</sup>. Frecuentemente significaba recordar las misericordiosas obras de Dios en favor del ingrato Israel, un humilde reconocimiento de que se era miembro de ese pueblo pecador, una enumeración de las infidelidades y apostasias de Israel desde los primeros tiempos hasta el presente y, finalmente, una resolución de cambiar y ser diferente de los propios antepasados<sup>47</sup>. Incluso prescindiendo de los pecados cometidos personalmente, se formaba parte de la historia de pecado por el mero hecho de pertenecer a ese pueblo pecador.

En algunos casos, las grandes plegarias que confiesan apostasía en el AT suelen ser pronunciadas por individuos religiosos que no han participado personalmente en la apostasía de la nación, si bien sienten profundamente su propia implicación en los hechos y en el destino del pueblo de Israel, con el cual se identifican. Es un caso que se da, por ejemplo, en estas plegarias confesionales, hondamente conmovedoras, de Esdras y Nehemías:

Dios mío, estoy confundido y avergonzado. No me atrevo a levantar mi rostro hacia ti, Dios mío, porque nuestras iniquidades han sobrepasado nuestra cabeza y nuestros delitos llegan hasta el cielo. Desde los tiempos de nuestros antepasados hasta hoy hemos sido culpables. Por nuestros crímenes hemos sido entregados nosotros, nuestros reyes y nuestros sacerdotes a reyes extranjeros, a la espada, a la esclavitud, al saqueo y al oprobio, como sucede hoy (Esd 9,6-7).

[Tras mencionar la misericordia de Dios y la restauración de Israel después del destierro.] Pero ahora, Dios nuestro, ¿qué podemos decir después de todo esto? Porque hemos desobedecido los mandamientos que nos impusiste por medio de tus siervos los profetas. Aquí estamos ante ti con nuestro pecado, precisamente a causa de él somos indignos de estar ante ti (Esd 9,10-11; 15).

[Tras desgranar la larga lista de hechos salvíficos realizados por Dios en favor de Israel a lo largo de los siglos, junto con las continuas recaídas de Israel en el pecado, que condujeron al exilio, Nehemías ora.] Y ahora vivimos como esclavos [en la tierra prometida], y sus frutos abundantes son para los reyes que tu nos has impuesto por nuestros pecados. Ellos disponen a su antojo de nuestras personas y nuestros ganados, mientras la angustia nos oprime el corazón (Neh 9,36-37).

Ciertamente, como individuo, Esdras no participaba en la apostasía nacional de Israel. Él la identificaba sobre todo con los matrimonios mixtos, a los que, de hecho, se opuso tenazmente. Pero estaba integrado en ese pueblo pecador y en su historia, y el carácter práctico de su función

religiosa le exigía identificarse con el pueblo pecador al que trataba de guiar y reformar, no separarse de él

Es de notar que ese mismo concepto de la confesión de los pecados centrado en el pueblo y en la historia se encuentra en Qumran, en el rito para el ingreso de los candidatos en la comunidad de la alianza, que se celebraba durante la ceremonia anual para la renovación de la alianza (1QS 1,18-2,2)

Con ocasión de su ingreso [el de los candidatos] en la alianza, los sacerdotes y los levitas bendecirán al Dios de los hechos salvíficos y de todas sus fieles obras. Y todos los que ingresen en la alianza dirán después de ellos «Amen, amen». Y los sacerdotes relatarán los justos hechos de Dios manifestados en sus<sup>48</sup> poderosas obras y proclamarán todos [sus] misericordiosos actos de amor para con Israel. Y los levitas contarán las iniquidades de los hijos de Israel y todas sus transgresiones culpables y su(s) pecado(s) durante el reinado de Belial. Y todos los que ingresen en la alianza confesarán después de ellos «Hemos cometido iniquidades, hemos transgredido, hemos pecado, hemos hecho el mal, nosotros y nuestros padres antes que nosotros, porque caminamos en dirección opuesta a lo decretado por la fidelidad y la justicia.

Pero el nos viene otorgando sus misericordiosos actos de amor desde la eternidad hasta la eternidad». Y los sacerdotes bendecirán a los hombres del grupo de Dios, que siguen perfectamente todos sus caminos.

Al igual que en las confesiones veterotestamentarias de Esdras y otros grandes dirigentes religiosos, se encuentra en Qumran un absoluto sentido de solidaridad de los que confiesan con respecto a los pecadores pertenecientes a su pueblo, tanto del pasado como del presente. Además, puede haber en esas confesiones un sentimiento de complicidad como si quienes recitan los pecados del pueblo sintieran que no han hecho personalmente bastante para impedir las transgresiones ajenas y se han convertido de algún modo en coautores de ellas por su silencio e inacción. Esto puede ser especialmente cierto en el caso de hombres como Esdras y —posiblemente— el Maestro de Justicia. Claramente, los que efectúan esas confesiones formales en la renovación de la alianza no tienen como principal preocupación hallar y enumerar sus culpas personales, sino confesar que son miembros de un pueblo pecador e ingrato, que son parte tanto de una historia de salvación como de una historia de pecado —quizá simplemente por omisión—, aun cuando piden a Dios que no ceje en su misericordia y los permita pasar desde un pasado y una comunidad marcados por el pecado a una comunidad renovada, caracterizada por su cumplimiento de la voluntad de Dios en el tiempo final. Interpretar estas confesiones desde el punto de vista de “la conciencia introspectiva de Occidente” es no llegar al meollo de la cuestión.<sup>49</sup>

¿Estoy afirmando, por tanto, que estas consideraciones permiten deducir que Jesús *no* confesó sus pecados personales ni buscó perdón por

ellos al aceptar el bautismo de Juan? Ciertamente no; para emitir semejante juicio, como para afirmar que Jesús fue conducido al bautismo por la conciencia sus pecados personales, es preciso ir mucho más allá de lo que permiten los datos. En el capítulo 6 de esta obra, al tratar sobre los criterios de historicidad, advertí que a veces es preciso contentarse con una decisión de *non liquet*. Por mortificante que pueda parecer, algunas grandes cuestiones, como la relativa a si Jesús conoció el pecado en primera persona, no permiten una respuesta rotunda desde bases puramente históricas. Dada la falta de datos fiables, las opiniones subjetivas de los investigadores, incluidas sus posturas personales a favor o en contra de la fe, influirán considerablemente en la manera como cada uno de ellos vea el asunto.

Y aquí me permito evocar una vez más mi imaginario cónclave celebrado en la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard. Seguramente, al tratar de elaborar el documento de consenso sobre Jesús, los cristianos, los judíos y los ateos allí encerrados interpretarían el acontecimiento concreto del bautismo según sus diferentes percepciones de Jesús. Los ateos probablemente renunciarían a considerar la categoría estrictamente *teo-lógica* de pecado, ya que no tendría sentido para ellos, aunque admitirían que un judío religioso del siglo I podría haberse considerado a sí mismo como pecador. Aun mostrándose muy respetuosos con la figura religiosa de Jesús, los judíos no verían razón para negar que pudo pecar lo mismo que cualquier otro ser humano, idea a la que se adherirían algunos protestantes liberales. Los protestantes ortodoxos y los católicos reafirmarían su fe en el Jesús sin pecado e interpretarían su bautismo consecuentemente. De todo esto se desprende que el mero hecho del bautismo de Jesús no decide la cuestión de si él se consideraba pecador en el sentido de tener conciencia de pecados personales. En cuanto a esto, su bautismo es susceptible de varias interpretaciones, y los datos disponibles no permiten sondear las profundidades de la psique individual de Jesús en busca de una respuesta definitiva.

Sin embargo, el aspecto que hemos venido tratando nos ha brindado algo positivo para la búsqueda del Jesús histórico. Hemos visto que, alrededor del año 28 d. C., Jesús de Nazaret, indudablemente en compañía de otros judíos, viajó desde Nazaret hasta el río Jordán para recibir el bautismo de Juan. Haciendo esto, Jesús reconoció en el Bautista autoridad carismática de profeta escatológico, aceptó su mensaje sobre el inminente juicio y castigo mediante el fuego contra un Israel pecador y se sometió a su bautismo, como un señal externa de la determinación del bautizado a cambiar de vida y como una garantía de salvación en cuanto parte de un Israel purificado, sobre el que Dios (¿a través de algún agente?) derramaría el espíritu santo en el día último. Todo esto nos dice algo sobre cómo

veía Jesús a Juan. Pero ¿tenía éste algún conocimiento o alguna opinión particular de Jesús en la época en que le administró el bautismo? El Evangelio de Marcos no indica que entonces ni en ningún otro momento el Bautista reconociese a Jesús como “el que viene”; la teofanía (1,10-11) está dirigida exclusivamente a Jesús, como es propio del “secreto” de este Evangelio. El documento Q sugiere que, con posterioridad al bautismo, la persona y el ministerio de Jesús suscitaban interrogantes en Juan (Mt 11,2-3 || Lc 7,18-19). El testimonio del Bautista sobre Jesús en los Evangelios de Mateo y Juan es claramente teología cristiana posterior, dirigida a suavizar el embarazoso dato del sometimiento de Jesús al bautismo de Juan (Mt 3,14-15; Jn 1,19-36). Por tanto, no hay razones para pensar que, al bautizar a aquel judío treintañero de Nazaret, Juan viese algo más en él que en otros que lo buscaban deseosos de recibir la purificación ritual. Pero ¿concluyó en ese acto la relación entre ambos?

### III. ¿Fue Jesús discípulo de Juan?

La pregunta de si Jesús fue discípulo del Bautista genera inmediatamente otra: ¿qué se entiende por discípulo? <sup>50</sup> Por definición, el simple hecho de que Jesús dejase Nazaret, fuese a la región del Jordán para escuchar a Juan y aceptase su mensaje hasta el punto de recibir su bautismo significa que, en el sentido amplio de la palabra, se hizo discípulo suyo. Además de ser un profeta escatológico, y precisamente por ello, Juan era un maestro y guía espiritual que enseñaba un particular rito de observancia como señal del comienzo de una vida nueva. En tal medida, al someterse a su mensaje y bautismo, Jesús se convirtió en discípulo, en alumno de ese rabí <sup>51</sup> llamado Juan.

Hasta aquí no suele haber grandes discrepancias. Lo verdaderamente controvertido es si Jesús fue “discípulo” en un sentido estricto. Después de su bautismo, ¿permaneció integrado durante algún tiempo en el círculo íntimo de los bautizados que seguían a Juan en sus recorridos bautismales por el valle del Jordán (cf. Jn 1,28.35-37; 3,23), lo ayudaban en sus predicaciones y bautismos (3,25) <sup>52</sup>, recibían de él una enseñanza más pormenorizada sobre su mensaje (3,26-30) y compartían su espiritualidad ascética concretada en el ayuno (Mc 2,18), la oración (Lc 11,1) y quizá (al menos temporalmente) el celibato? <sup>53</sup> Inmediatamente debemos ponernos en guardia, ya que la información sobre los discípulos de Juan ofrecida en los Evangelios y en Hechos es escasa e indirecta y puede reflejar las prácticas de los seguidores del Bautista no en vida de éste, sino en los primeros tiempos de la Iglesia. Sin embargo, a juzgar por los pasajes recién citados del cuarto Evangelio, de Marcos y de la tradición especial de Lucas,

el testimonio múltiple hace probable que Juan tuviese verdaderos discípulos durante su ministerio.

No hay indicio, en cambio, de una comunidad estructurada en vida del Bautista ni, de hecho, después de su muerte. Siguió habiendo discípulos suyos a lo largo del siglo I, como Hch 19,1-7 muestra y el Evangelio de Juan insinúa con su blanda polémica; pero, a pesar de pretendidas conexiones posteriores con la secta de los mandeos, en los siglos siguientes no parece haber sobrevivido ningún grupo identificable de discípulos en continuidad con el Bautista histórico, aunque sí subsistieron otras sectas baptistas. Parte de la dificultad de hablar sobre los discípulos de Juan radica en su falta de estructuración como grupo, especialmente en vida de él. Jesús, Andrés y Felipe (Jn 1,35-37.40.43-44) probablemente no eran los únicos judíos que dejaron al Bautista después de haber estado en su entorno. Según los datos disponibles, nadie que recibiese el bautismo de Juan estaba obligado por ello a quedarse a su lado, ni nadie que se quedase estaba obligado *ipso facto* a hacerlo de modo permanente. Parece, pues, cuestionable llamar “defección” o “apostasía” al abandono del círculo íntimo de Juan, cuando en buena medida ese grupo era de carácter amorfo y no permanente <sup>54</sup>.

Tras todas estas salvedades y advertencias, podemos formular nuestra pregunta con mayor conocimiento de lo que inquirimos con ella: después de su bautismo, ¿estuvo Jesús algún tiempo en el círculo más íntimo de los discípulos de Juan? ¿Se hizo discípulo suyo en el sentido estricto de la palabra? Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre el asunto. Becker y Hollenbach sostienen enérgicamente que Jesús fue discípulo de Juan en el sentido estricto <sup>55</sup>. Otros, como Ernst, muestran gran reserva al respecto, mientras que Gnllka rechaza la idea <sup>56</sup>. Naturalmente, la cuestión no está tan clara como algunos pretenden, y por eso es preciso señalar dos puntos iniciales.

En primer lugar, conviene advertir la ironía de que el único dato, aunque indirecto, de que Jesús fue discípulo de Juan proviene del muy difamado cuarto Evangelio. A veces se invoca como prueba el material Q de Mt 11,2-19 par.; pero allí no se da a entender sino que Jesús y Juan eran predicadores populares similares, aunque diferentes en sus ministerios, y que por eso Jesús creyó necesario definir su posición con respecto a Juan <sup>57</sup>. *A fortiori*, el relato de la controversia sobre la autoridad de Jesús con la pregunta sobre el bautismo de Juan (Mc 11,27-33 parr.) no prueba que Jesús hubiera sido discípulo del Bautista en el sentido estricto. Sin los capítulos 1 y 3 del cuarto Evangelio, dudo que a nadie se le hubiese ocurrido ver en esas tradiciones Q y marcana un indicio de que Jesús había sido discípulo de Juan. La estructura narrativa de los sinópticos

sugiere una rápida sucesión de acontecimientos: Jesús es bautizado por Juan e, inmediatamente después, pasa cuarenta días en el desierto (el relato de las tentaciones); a continuación se produce el arresto del Bautista y, acto seguido, Jesús va a Galilea a emprender su propio ministerio<sup>58</sup>. De tener algún propósito esa línea narrativa marcana es precisamente el de excluir cualquier momento en que Jesús pudiera haber estado en el círculo íntimo de los discípulos de Juan. Irónicamente, la clarificadora idea de un posible aprendizaje de Jesús en la “escuela” del Bautista se la debemos al Evangelio normalmente considerado no fiable para reconstruir al Jesús histórico. En este caso concreto, muchos críticos no tienen inconveniente en decir, al menos *sotto voce*, que el cuarto Evangelio acierta y los sinópticos yerran.

En segundo lugar, pese a negarme a desechar *a priori* el Evangelio de Juan como ahistórico, reconozco que es recomendable una especial cautela en lo referente a su tratamiento del Bautista. Por de pronto, al depender exclusivamente de este Evangelio, se pierde el beneficio del testimonio múltiple. Luego está el hecho de que, si bien no se puede rechazar por las buenas ese documento como posible fuente del Jesús histórico, hasta los más fervientes admiradores del evangelista Juan admiten que su teología ha reelaborado masivamente la tradición reflejada en su Evangelio. Finalmente, aunque aceptemos como esencialmente históricos los relatos de sus capítulos 1 y 3, debemos ser sinceros: en ningún lugar de ellos se describe explícitamente a Jesús como discípulo de Juan. Ese discipulado se infiere de que Jesús aparece en el círculo del Bautista, de que proceden de ese entorno sus primeros seguidores y de que, aparentemente, Jesús imita la práctica de Juan de bautizar a los discípulos, imitación que creó cierta rivalidad. Son indicios interesantes, pero indicios al fin; y entre ellos y cualquier conclusión hay mucho que argumentar. Es oportuna, pues, la llamada de Ernst a la prudencia sobre lo que debe quedar en el terreno de la especulación<sup>59</sup>. Teniendo presente esa advertencia, echemos un vistazo a cada uno de los indicios.

1) Juan comparte un indicio con los Evangelios sinópticos y Hechos: la profecía del Bautista de Jn 1,27 sobre “el que viene detrás de mí” (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος; cf. ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου en Mc 1,7 parr.)<sup>60</sup>. Quienes piensan que Jesús fue discípulo de Juan mantienen que, en otros lugares de los Evangelios, ἔρχομαι ὀπίσω expresa siempre la idea de ir detrás de un maestro como discípulo y nunca tiene sentido temporal<sup>61</sup>. Pero, aunque se admitiese esta afirmación en la medida en que lo permiten las posteriores etapas de la tradición y redacción cristiana de los Evangelios, la idea del discipulado no representa, con toda probabilidad, el sentido original del dicho de Mc 1,7 ni menos aún el de Jn 1,27<sup>62</sup>.



Como hemos visto en el capítulo 12, si se admite que este *logion* procede del Bautista histórico, es preciso entenderlo dentro del contexto del ministerio independiente de Juan, sin ninguna referencia a Jesús. De ahí que, al tratar de averiguar quién es “el que viene”, los especialistas le atribuyan identidades dispares: desde Dios hasta un celestial Hijo del hombre, pasando por un Mesías terreno y un profeta similar a Elías. Cualquiera que sea la identidad correcta, ninguna de estas figuras habría sido designada jamás por el Bautista como uno de sus discípulos<sup>63</sup>. En boca de Juan, el dicho original habría tenido un sentido temporal, como “el que aparecerá poco después de mí”. Es posible, sin embargo, que la tradición cristiana posterior viese en ἔρχεται ... ὀπίσω una referencia al discípulado. Pero, dado que los autores del NT tienden a presentar cada vez más subordinada la figura de Juan a la de Jesús, y no a la inversa, me parece más probable que incluso en los actuales Evangelios el sentido sea temporal: Jesús adulto entra en la escena de la historia después que Juan y, a pesar de ello, no es un simple seguidor o sucesor suyo, sino que está por encima de él. La situación no es, pues, comparable a la de Moisés y Josué ni a la de Elías y Eliseo. En suma, Jn 1,27 parr., el indicio que el cuarto Evangelio comparte con sinópticos y Hechos, queda descartado como prueba de que Jesús fue discípulo de Juan en el sentido estricto de la palabra<sup>64</sup>.

2) Nos quedamos, por tanto, con los indicios que aparecen exclusivamente en el Evangelio joánico. Son especialmente sugestivos porque el autor parece tener entre sus oponentes –aunque no los más duros– a los “secretarios bautistas”, es decir, aquellos que durante todo el siglo I continuaron venerando a Juan, y no a Jesús, como *la* figura religiosa importante (quizá como el Mesías)<sup>65</sup>. De ahí que el evangelista haga todo lo posible por eliminar cualquier vestigio de un papel independiente desempeñado por Juan y ni siquiera lo llame “el Bautista”, título que expresaba la unicidad de su situación y praxis. La única función que le asigna es la de dar testimonio de Jesús. Tras rechazar en el relato inicial del Evangelio (1,19-22) diversos títulos veterotestamentarios, Juan sólo acepta una designación: la “voz” de Is 40,3, el modesto pero perfecto vehículo de la “Palabra” eterna hecha carne (1,23; cf. 1,14). Todo el papel del Bautista en el cuarto Evangelio queda resumido en las últimas palabras suyas citadas directamente (3,30): «A él [a Jesús] le toca crecer, a mí menguar». Sin embargo, nada de esto proviene de una postura de oposición contra el propio Juan, que en este Evangelio es elogiado como el primer gran testigo humano de Jesús, sino contra una excesiva exaltación de Juan por parte de aquellos seguidores suyos que posteriormente rehusaron hacerse cristianos.

Cuando se conoce esta tensión subyacente al tratamiento de Juan y Jesús en el cuarto Evangelio, algunas afirmaciones sobre la relación entre ambos son como notas discordantes, ya que van contra la intención re-

daccional del autor. Al parecer, esas afirmaciones estaban tan profundamente arraigadas en la tradición especial joánica que no fue posible eliminarlas, pese a lo embarazosas que eran (algo así como el bautismo de Jesús en la tradición sinóptica). La causa de su profundo arraigo podría residir en que algunos de los primeros cristianos de la comunidad joánica procedían realmente del círculo del Bautista y llevaron esas tradiciones consigo al adherirse a Jesús (o a la Iglesia primitiva)<sup>66</sup>. Otra razón podría ser que, conociendo también los sectarios bautistas la antigua pertenencia de Jesús y sus primeros discípulos al grupo de Juan, no permitían, en sus polémicas con los cristianos joánicos, que tan incómodo hecho quedase olvidado. Echemos un vistazo a los tres pasajes del cuarto Evangelio que pueden reflejar esa situación<sup>67</sup>.

a) El primer grupo de afirmaciones relevantes se encuentra en Jn 1,29-45. Ya hemos visto que en el cuarto Evangelio se omite deliberadamente el bautismo de Jesús recibido de Juan; por lo que a ese documento respecta, nunca ocurrió tal acontecimiento. De ahí lo extraño de que, al presentar a Jesús por vez primera, el evangelista lo sitúe de improviso en el ámbito de la gente que rodeaba al Bautista, personas que eran adversarios (1,19-28) o discípulos de éste (1,35-37). Así pues, sin explicación, Jesús *de Nazaret* (su origen geográfico es subrayado poco después, en 1,45-46) hace su aparición en la narración evangélica no en Belén, ni en Nazaret, ni en Jerusalén, sino en las proximidades de Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan estaba bautizando (1,28). Como Jesús difícilmente puede ser uno de los adversarios de Juan y no ha acudido a ser bautizado, el sentido natural de la narración sugiere —aunque, por supuesto, la sugerencia nunca se haga explícita— que Jesús está entre los discípulos del Bautista.

En el relato subsiguiente, varios discípulos de Juan (por lo menos Andrés y Felipe<sup>68</sup>, aunque probablemente habría que incluir también entre esos discípulos a Pedro y Natanael) transfirieron a Jesús su adhesión. Dado el programa teológico del cuarto evangelista, cuesta imaginarlo ideando la especie de que algunos de los más importantes discípulos de Jesús habían elegido como maestro primero al Bautista y luego gravitaron espontáneamente hacia Jesús. Huelga decir que el texto donde Juan reconoce a Jesús como el preexistente cordero de Dios que quita el pecado del mundo es teología cristiana de cuño joánico, como también lo es la exhortación a seguir a Jesús que dirige Juan a sus discípulos. Sin embargo, una vez suprimida la teología joánica, queda al descubierto el hecho sorprendente y embarazoso (imposible de adivinar a través de los sinópticos) antes señalado: algunos de los principales discípulos de Jesús pertenecieron primero al círculo del Bautista y luego dieron su adhesión a Jesús, al que habían conocido en ese entorno.

Es en este punto donde los sinópticos suministran el eslabón fundamental que falta en la narración joánica<sup>69</sup>. La razón por la que Andrés y los otros conocieron a Jesús en el ámbito del Bautista es que Jesús, como ellos mismos y otros discípulos de Juan, fue bautizado por su común maestro. Antes de acudir a Juan en busca del bautismo, Jesús era un perfecto desconocido. Si algunos discípulos, estando aún en la órbita de Juan, le transfirieron su adhesión, es lícito suponer que Jesús llevaba en esa órbita el tiempo suficiente para que los discípulos del Bautista pudieran conocerlo y sentirse impresionados por él. Los pormenores de cómo sucedió esto se hallan fuera de nuestro alcance, y, obviamente, el relato de Jn 1 cubre en lo posible con colores cristianos los acontecimientos narrados. No obstante, prescindiendo de los detalles, las más antiguas tradiciones subyacentes a Jn 1,28-45 sugieren que Jesús permaneció algún tiempo en el círculo de Juan tras su bautismo. No podemos ser más precisos sobre esto<sup>70</sup>.

b) El segundo grupo de afirmaciones figura en Jn 3,22-30<sup>71</sup>. Después del famoso encuentro entre Jesús y Nicodemo (3,1-21), «*Jesús y sus discípulos fueron al campo de Judea, donde él estuvo algún tiempo con ellos, y bautizaba*» (v. 22). Destaco algunas palabras para poner de relieve la cuidadosa distinción entre los sujetos: en la primera oración, desempeñan esa función tanto Jesús como sus discípulos, que van al campo de Judea; pero en la oración siguiente, “él estuvo algún tiempo con ellos”, él único sujeto es Jesús, mientras que los discípulos pasan a ser una mera circunstancia. Así queda despejado el camino para la abierta afirmación de que Jesús (y, por inferencia, sólo él) bautizaba, una vez descartados los discípulos como sujetos agentes. Veremos la importancia de esto al tratar de Jn 4,2.

Que el autor pensaba en Jesús como el único bautista de la referida frase lo confirma el versículo siguiente (v. 23), donde súbitamente es reintroducido Juan, de quien se dice que estaba bautizando en Ainón, cerca de Salín. Esta yuxtaposición de Jesús y Juan como los dos administradores del bautismo prepara aparentemente la escena para una discusión sobre la pureza ritual entre algunos discípulos de Juan y un judío innominado (v. 25)<sup>72</sup>. El relato da a entender que la discusión giraba en torno a los respectivos méritos de los bautismos de Juan y Jesús, porque los discípulos de Juan acuden a su “rabí” a quejarse de Jesús. Juan ha dado, por así decir, el “empujón” inicial a Jesús, quien, con deplorable ingratitud, se ha puesto a bautizar, haciendo la competencia a su bienhechor (v. 26). El sentimiento de enojo y rivalidad es evidente en esa presentación del “advenedizo”. Reflejando el pensamiento del cuarto evangelista, el Bautista responde que ya advirtió a sus discípulos desde el principio que él mismo no era el Mesías (1,20), sino el enviado a prepararle el camino (cf. 1,23.27.30), y que el Mesías es el novio a quien corresponde su novia, Is-

rael, mientras que Juan es simplemente el amigo que se alegra en la boda, pero debe hacerse a un lado para que el novio ocupe el centro de la escena (3,28-30). En el cuarto Evangelio, el Bautista es el Juan perfectamente joánico.

c) Tras una reflexión sobre Jesús como el Hijo del hombre que viene “de lo alto”, pero no es aceptado por los incrédulos aquí abajo (3,31-36 es una inclusión que recuerda y redondea algunos temas del episodio de Nicodemo), el evangelista reanuda el relato de 3,22-30 en 4,1: «Los fariseos se enteraron de que Jesús ganaba y bautizaba más discípulos que Juan». La posición de Jesús como el único administrador de su bautismo queda afirmada de nuevo, y de hecho confirmada, en la frase “ganaba y bautizaba más discípulos”. En el cuarto Evangelio, durante la vida pública de Jesús, únicamente él hace discípulos. A diferencia de los sinópticos, donde el círculo íntimo de los discípulos de Jesús es enviado en misión durante su ministerio terreno, en el Evangelio de Juan ese envío misional no se produce hasta después de la resurrección, y por eso ellos nunca hacen discípulos antes de los acontecimientos pascuales. Es perfectamente lógico, por tanto, que en 4,1 ganar discípulos y bautizar se predique únicamente de Jesús.

Sólo después de haber examinado el flujo de la narración desde 3,22 hasta 4,1 podemos apreciar plenamente el papel contradictorio que desempeña, acto seguido, la afirmación de 4,2: «Y, sin embargo, no bautizaba el mismo Jesús, sino sus discípulos». Este versículo destroza la imagen de contraste y conflicto, celos y humildad que el Evangelista creó con tanto cuidado al comparar la actividad bautismal de Jesús con la de Juan (comparación repetida, para los distraídos, en 4,1). Cuando nos damos cuenta de que 4,2 no sólo contradice la idea principal que el evangelista se ha esforzado en elaborar desde 3,22, sino que además la breve extensión de este versículo encierra un rasgo estilístico no presente en todo el resto del griego joánico<sup>73</sup>, nos vemos forzados a concluir, junto con C. H. Dodd, que, si en alguna parte del cuarto Evangelio ha intervenido la mano del siempre vigilante “redactor final”, es aquí<sup>74</sup>. Al parecer, encontró inconveniente la idea de un Jesús bautista y mecánicamente, como era habitual en él, incluyó una “aclaración” para corregir toda falsa impresión que el relato pudiera producir. Así, el redactor final nos ha brindado quizá el mejor ejemplo neotestamentario de cómo funciona el criterio de dificultad o contradicción.

Porque, precisamente aquí, entra en juego una vez más ese criterio. Si el Jesús histórico bautizó realmente, tal hecho de la vida pública de Jesús habría causado un embarazo tan grande en la tradición sinóptica que lo habría eliminado sin más (al igual que el cuarto evangelista suprimió el dato del bautismo de Jesús). De ser correcta esta hipótesis, el redactor fi-

nal del cuarto Evangelio habría compartido –independientemente– la reacción negativa de la tradición sinóptica. Y se comprende por qué. Un Jesús que, habiendo surgido de la órbita del Bautista –ya sea en el sentido de que figuró entre los discípulos de Juan (como en el cuarto Evangelio) o en el de que fue bautizado por él (como en los sinópticos)–, emprende su propio ministerio con un bautismo tan similar al de Juan como para suscitar comparaciones y celos es un Jesús situado demasiado permanentemente a la sombra del Bautista, de quien empieza a parecer discípulo (;desagradecido?), imitador y rival<sup>75</sup>.

En cierto sentido, el redactor final responde a una preocupación del evangelista al negar una tradición que podía hacer el juego a los sectarios bautistas. No parece muy probable que el mismo evangelista conservase de buena gana esa tradición, que convierte a Jesús en un imitador o suplente de Juan. De hecho, trata de arreglar las cosas lo mejor posible, ofreciendo una ocasión adicional para que el Bautista declare su inferioridad y transitoriedad con respecto a Jesús. Pero, como sucede con algunos textos del capítulo 1 del cuarto Evangelio y con otros casos en que es aplicable el criterio de dificultad, la principal razón de que la imagen de Jesús bautizando aparezca en este Evangelio es que se hallaba tan arraigada en la tradición joánica y era tan conocida por adeptos y adversarios que no hubo posibilidad de eliminarla<sup>76</sup>. En una etapa posterior de la composición, el torpe redactor final consideró el dato demasiado peligroso para dejarlo tal cual y por eso, de un modo no del todo convincente, intenta “justificarlo”. Pero es interesante observar que ni siquiera él se atreve a suprimir del Evangelio la embarazosa tradición<sup>77</sup>.

Así pues, con ese razonamiento se postula como hecho histórico que Jesús perteneció por algún tiempo al círculo íntimo de los discípulos del Bautista y luego emprendió su propio ministerio con varios discípulos atraídos de ese entorno y practicando el rito bautismal de Juan. Tal razonamiento descansa casi por completo en el criterio de dificultad, pero podría encontrar un apoyo complementario en el de coherencia. Es decir, si se admite que aceptar el mensaje de Juan y someterse a su bautismo fue un acontecimiento capital en la vida religiosa de Jesús, entonces tiene perfecto sentido que Jesús pasara algún tiempo con Juan después de ser bautizado y que, al partir para emprender su propia misión, llevase consigo no sólo algunos discípulos de Juan con ideas próximas a las suyas, sino también la práctica del rito que tanto había significado para él.

Ahora bien, es preciso advertir que esos argumentos, basados tanto en el cuarto Evangelio como en los sinópticos, sólo pueden proporcionar cierto grado de certeza, y, comprensiblemente, los críticos no se ponen de acuerdo sobre cuál deba ser ese grado. En mi opinión, la hipótesis más

probable es que Jesús estuvo algún tiempo con Juan como discípulo, se llevó consigo algunos miembros del círculo de Juan y continuó el rito del bautismo en su propio ministerio; más probable, digo, que la idea de que todo eso fue inventado (¿en razón de qué) por el cuarto evangelista o por los anteriores transmisores de la tradición.

Aun así, estoy dispuesto a admitir que los argumentos que he utilizado son complicados e indirectos. Coincido con Ernst en que la cuestión debe ser tratada con gran cautela y comprendo que Gnilka, a diferencia de mí, sostenga que Jesús no fue discípulo del Bautista en sentido estricto. La compleja naturaleza del asunto se revela en el hecho de que incluso Gnilka, aun descartando al mismo Jesús como discípulo del Bautista, cree que algunos discípulos de Jesús (p. ej., Andrés y, posiblemente, Pedro) pertenecieron antes al círculo de Juan. Además, no rechaza la posibilidad de que Jesús bautizase personalmente durante su ministerio. Por eso, aunque me inclino a creer que Jesús fue discípulo de Juan en sentido estricto y que tal hecho ayuda a entender por qué Jesús continuó en su propio ministerio la práctica bautismal de Juan, no me atrevería a considerar esta idea igual de probable (o generadora del mismo grado de certeza moral) que la opinión de que Jesús fue bautizado por Juan.

De hecho, cabe diferenciar incluso dentro de mi posición. Me siento más seguro afirmando “Jesús practicó el bautismo durante su ministerio público” que “Jesús estuvo algún tiempo en el círculo de discípulos de Juan”. La segunda afirmación sólo es inferida, puesto que ningún versículo del NT dice tal cosa directamente. En cambio, Jn 3,22.26 y 4,1 manifiestan de modo explícito que Jesús bautizó; y si el redactor final interviene con tanta violencia en 4,2 es precisamente por la claridad con que se ha expresado el evangelista. Por eso, como Gnilka, tiendo a considerar histórica la práctica bautismal de Jesús y la pertenencia de algunos de los primeros discípulos de Jesús al círculo de Juan. En cambio, a diferencia de Gnilka, tiendo a ver como hipótesis más probable la breve estancia de Jesús en ese entorno.

Si se acepta esta hipótesis —o siquiera la parte más plausible de ella, es decir, la práctica del bautismo por Jesús durante su ministerio—, ¿a qué conclusiones se llega? Entiendo que, en particular, a dos.

- 1) Juan Bautista, su mensaje, su vida y su bautismo deben considerarse globalmente como el origen vital e indispensable del mensaje y de la praxis de Jesús. Pese a lo discutibles que puedan ser otras opiniones expuestas por Jürgen Becker en su libro sobre Juan Bautista y Jesús, dicho autor ha sabido captar este punto fundamental. Cuando Jesús inicia su ministerio público, proclama un mensaje escatológico concerniente al fin inminente de la historia como la ha conocido Israel hasta entonces; exige a

sus compatriotas judíos un cambio radical en el corazón y en la conducta, con vistas al fin que se avecina; subraya la urgencia de la opción a que insta a sus oyentes describiendo las terribles consecuencias de no aceptar su mensaje; reúne discípulos en torno a sí, incluido un círculo más íntimo que permanece a su lado y comparte su vida; simboliza la aceptación de su mensaje confiriendo a sus discípulos una lustración ritual o bautismo; dirige su ministerio a todo Israel, pero no emprende ninguna misión dirigida claramente a los gentiles; difunde su mensaje mediante un ministerio itinerante y, en consecuencia con ese estilo de vida itinerante, practica el celibato. Todo estos elementos —la mayor parte de los cuales serán examinados con más detalle en subsiguientes capítulos— reflejan la vida, la predicación y la praxis del Bautista. Dificilmente puede sorprender que un judío que recientemente se ha tomado la molestia de viajar hasta el Jordán para escuchar a Juan y aceptar su bautismo adopte como modelo de su vida religiosa —al menos hasta cierto punto— la de su mentor. Sería la línea de actuación contraria la que habría que explicar detenidamente.

Nada de esto trata de negar que Jesús, ya fuera inmediatamente o al cabo de algún tiempo de ministerio, introdujo notables cambios de acento en su predicación y en su praxis. En vez de llamar a la gente a que se reúna con él en el desierto, Jesús toma la iniciativa de recorrer Galilea y Judea y permanecer cierto tiempo lo mismo en localidades pequeñas como Cafarnaún que en la capital religiosa de su pueblo, Jerusalén. Su mensaje se convierte en un anuncio mucho más alegre de la oferta y la experiencia de salvación en el presente, aunque de ninguna manera deja de recordar la plenitud —junto con la posible perdición— en el futuro. A su paso va asombrando con sus abundantes curaciones, exorcismos y otros milagros. Su consciente apertura a los “pecadores” provoca escándalo, y sus ideas sobre aspectos de la ley mosaica escrita, de la tradición oral y del templo de Jerusalén lo enzarzan en discusiones y conflictos con varios grupos influyentes dentro del judaísmo palestino. Jesús no era, por tanto, un calco de Juan. Sin embargo, en el ministerio de Jesús quedó un firme sustrato del mensaje y de la vida del Bautista y, por lo que sabemos, subsistió a lo largo de todo ese ministerio<sup>78</sup>. Postular que Jesús primero se adhirió las ideas de Juan y posteriormente “desertó” o “apostató” es introducir en las tradiciones evangélicas marcadores cronológicos y cambios radicales de orientación teológica que no figuran en ellas. Por supuesto, hubo una clara desviación con respecto a algunas ideas y prácticas de Juan, una cierta “evolución” espiritual; pero la idea de una ruptura hostil y total sugerida por palabras como “defección” y “apostasía” carece de base sólida.

Por las mencionadas razones, no puedo estar de acuerdo con Hollenbach en su ingenioso intento de reconstruir las distintas etapas de la rela-

ción entre Juan y Jesús. Hollenbach traza una trayectoria que presenta primero a *Jesús el penitente* (arrepintiéndose de sus pecados de opresión social y acudiendo a Juan en busca del bautismo); luego, a *Jesús el discípulo* (aprendiendo más de la visión apocalíptica y de las prácticas disciplinarias de Juan, su maestro); después, a *Jesús el bautista* (ejerciendo un ministerio similar y simultáneo al de Juan), y, finalmente, a *Jesús el sanador* (rompiendo con las ideas y la práctica bautismal de Juan por una drástica experiencia de “conversión”) <sup>79</sup>. Según Hollenbach, en cierto momento y con gran sorpresa, Jesús se sintió capaz de realizar exorcismos y curaciones. Fue entonces cuando, de predicar arrepentimiento y justicia social a los poderosos pasó a ejercer un ministerio de curación dirigido incluso a los miembros más insignificantes de la sociedad.

La reconstrucción de Hollenbach descansa en interpretaciones forzadas e inverosímiles de textos aislados; pero, de los muchos puntos débiles que presenta el conjunto de su tesis, no es preciso señalar aquí más que algunos de los principales. Ante todo, como vimos en el mismo final del capítulo 11, una vez dejados atrás los acontecimientos iniciales que rodean el bautismo de Jesús, y hasta llegar al conflicto final en Jerusalén de ca. 30 d. C., no se puede hablar con propiedad de un antes y un después en su ministerio público, excepto en muy raros casos; porque, como Karl Ludwig Schmidt demostró tan convicentemente, el orden de los acontecimientos en cada Evangelio es creación del respectivo evangelista. Las cuatro diferentes versiones no pueden ni deben ser armonizadas. Además, una vez que se aplica la crítica formal y redaccional, borrando así las líneas de referencia cronológica creadas por los evangelistas, no se dispone de nada con que reemplazarlas. Para llenar el vacío, Hollenbach considera lícito usar la “imaginación histórica disciplinada” <sup>80</sup>. Como suele ocurrir en tales ejercicios, su reconstrucción revela mucha imaginación, menos disciplina y aún menos historia. Para elaborar su esquema de los “cuatro estadios”, Hollenbach maneja los textos y los acontecimientos desentendiéndose de los datos.

Por poner un ejemplo: Hollenbach habla con aplomo de un determinado punto crítico en el ministerio de Jesús en que el Nazareno dejó de bautizar y empezó a exorcizar <sup>81</sup>. Esta sorprendente afirmación es un caso manifiesto de armonización acrítica entre los sinópticos y Juan. De hecho, los sinópticos presentan a Jesús exorcizando desde el comienzo mismo de su ministerio (Mc 1,21-28; Mt 4,24; Lc 4,31-36), pero nunca bautizando. El cuarto evangelista hace justamente lo contrario: en un momento relativamente temprano del ministerio (cap. 3) presenta a Jesús bautizando y nunca dice que dejase de bautizar ni tampoco que ejecutase un solo exorcismo. Además, en el cuarto Evangelio, Jesús obra varias “señales” (incluso posibles curaciones) en Jerusalén y en Caná antes de que se haga la menor



mención de su actividad bautismal (2,1-11.23; 3,2). Así, sólo mezclando y reordenando el material de los sinópticos y Juan, llega Hollenbach a su modelo de evolución del ministerio de Jesús en cuatro fases, no justificado por ninguna tradición de esos Evangelios.

Por otra parte, Hollenbach comete un error fundamental en cuanto a la metodología al pasar de la observación general de que Jesús ciertamente experimentó una evolución en su pensamiento y estrategia a la presunción de que hoy es posible conocer qué evolución fue y por qué se produjo. Como vimos al comienzo del capítulo 9, hay una gran diferencia entre enunciar el hecho evidente de que Jesús, de niño y de adolescente, pasó por las normales etapas de desarrollo físico y psicológico y afirmar que conocemos el curso exacto del desarrollo de Jesús y el impacto que produjo sobre él. Similarmente, cae de su peso que el Jesús adulto evolucionó en su manera de pensar y actuar en el ámbito religioso; pero tampoco es posible conocer *a priori* el curso exacto de esa evolución, y los Evangelios no ofrecen casi ninguna referencia que permita trazarlo. Con unas cuantas excepciones posibles (p. ej., el momento en que Jesús tiene que afrontar la posibilidad de su muerte violenta), no hay manera de asignar el material evangélico a etapas tempranas o tardías del itinerario terreno de Jesús, y la apelación al principio general de que él tuvo que evolucionar no cambia nuestro estado de ignorancia sobre los detalles. Esto es tanto más cierto en el caso del ministerio público cuanto que, como vimos en el capítulo 11, probablemente duró poco más de dos años. Yo no dudo de que en ese lapso relativamente breve hubiese alguna evolución; pero no sé cómo fue ésta, ni creo que lo sepa nadie. Por sí mismos, los principios generales no producen datos específicos.

Un tercer problema con que tropieza la reconstrucción de Hollenbach suele encontrarse en las exposiciones de quienes sostienen que Jesús empezó su vida pública practicando alguna forma de bautismo. Casi automáticamente surge en ellas la cuestión de cuándo dejó Jesús esa práctica. Entonces se procede a ofrecer alguna teoría, normalmente en el sentido de que Jesús abandonó la actividad bautismal en una fase temprana de su ministerio, hacia la época de su “ruptura” con Juan<sup>82</sup>. Ahora bien, ¿cómo es posible saber que Jesús dejó de bautizar entonces o en cualquier otro momento de su vida pública? Ante esta dificultad se responderá que, en el cuarto Evangelio, después de 4,1, no hay referencias sobre bautismos realizados por Jesús. Pero, como tampoco las hay antes de 3,22, ¿debemos pensar que Jesús no bautizó en el mismo comienzo de su ministerio, sino únicamente después de una visita a Jerusalén? O, yendo un poco más lejos en esa línea de argumentación, ¿debemos suponer que, en la mente del cuarto evangelista, Jesús no volvió a realizar milagros de curaciones después de devolver la vista al ciego de nacimiento (cap. 9), simplemente porque a

partir de ahí el Evangelio no recoge ningún otro episodio de ese tipo? ¿Debemos conjeturar que, porque Jesús no aparece actuando en Galilea después de 7,9, el evangelista pensaba que desde entonces Jesús no volvió a ejercer su ministerio en ese territorio? ¿Debemos olvidar, en suma, que el propio evangelista previene en 20,30 sobre el carácter fragmentario de su narración? Dar por supuesto un cese en la actividad bautismal de Jesús únicamente porque el cuarto Evangelio no vuelve a mencionarla después de 4,1 es un curioso argumento a partir del silencio, ya se considere la mente del evangelista o el desarrollo histórico de los acontecimientos. Especialmente en el caso de la actividad bautismal de Jesús, el silencio puede no revelar mucho, puesto que toda la tradición sinóptica logró permanecer silenciosa sobre este sorprendente aspecto del ministerio de Jesús y nuestra única fuente, el cuarto Evangelio, ha conservado sólo unas cuantas referencias hechas de pasada. Como, en el caso del bautismo de Jesús, el silencio o reserva de los Evangelios deriva probablemente de un sentimiento de embarazo en el plano teológico, difícilmente puede constituir un indicador fiable de cuándo, si alguna vez lo hizo, dejó Jesús de bautizar.

¿Hay alguna otra razón para suponer que, habiendo empezado Jesús a bautizar en el inicio de su ministerio, posteriormente dejó de hacerlo? Se podría tratar de construir un argumento general basado en el hecho de que Juan recibió el título de “Bautista” precisamente por haber destacado como el único que nunca dejó de practicar el bautismo. Joséfo y los sinópticos reservan el título para Juan; nunca se lo aplican a Jesús. Se podría concluir, por tanto, que bautizar no era característico de Jesús como lo era de Juan. Sin embargo, lo más que indica esta observación es 1) que Juan fue el iniciador de esa nueva práctica ritual, la cual Jesús imitó, y 2) que bautizar no era la característica principal y definitoria del ministerio de Jesús como lo era del de Juan. En los capítulos subsiguientes veremos que, entre los elementos del ministerio de Jesús nuevos con respecto al del Bautista, figuran el alegre anuncio del reino de Dios como acontecimiento futuro, pero de algún modo ya presente; la manifestación de esa presencia en curaciones, exorcismos y convivialidad con pecadores; el enseñar con autoridad una nueva forma de interpretar y practicar la ley mosaica y la tradición, y la postura crítica en relación con el templo de Jerusalén. Era esta novedad alegre y quizá escandalosa lo que definía el mensaje y la actividad de Jesús y los hacía atractivos (o repulsivos). Presumiblemente, el bautismo conferido por Jesús era el símbolo de que el discípulo bautizado aceptaba el nuevo mensaje y entraba en la nueva realidad traída por Jesús o, más concretamente, en el grupo de discípulos que él estaba formando. No sabemos si ese bautismo tuvo algún significado adicional para su administrador o para sus receptores; formaba parte del mensaje y la praxis de Jesús, pero no era su núcleo. Ese rito había sido heredado del Bautista

y no constituía, por tanto, ninguno de los elementos nuevos y sorprendentes que Jesús introdujo al emprender su propia misión. Nada tiene de extraño, pues, que fuese Juan, no Jesús, el conocido como *el* Bautista, aunque Jesús siguiese bautizando a lo largo de todo su ministerio.

Por supuesto, yo no puedo demostrar que Jesús nunca abandonó su actividad bautismal, como tampoco Hollenbach puede demostrar lo contrario. Creo, sin embargo, que el bautismo como simple componente del ministerio de Jesús concuerda con otros datos, sobre todo de los Evangelios sinópticos, donde la actividad bautismal queda silenciada. No he querido utilizar el posterior material de Q o de Marcos que trata de la relación entre Juan y Jesús (Mt 11,2-19 || Lc 7,18-35; 16,16; cf. Mc 11,27-33) como prueba de que Jesús fue discípulo del Bautista y continuó su bautismo. Pero, una vez que estos puntos se han revelado como probables desde otras bases, es legítimo hacer constar que se corresponden con lo que nos indica cierto material Q y marcano. De momento, me limito a señalar que tradiciones procedentes de otras fuentes (Q y Marcos) concuerdan con lo que el cuarto Evangelio afirma explícitamente.

Según Q, Jesús tuvo que plantearse durante su ministerio la cuestión de cuál era exactamente su relación con Juan (Mt 11,2-3 par.). No parece haber sido fácil para Jesús hallar el adecuado punto de equilibrio. Por un lado, su propio ministerio es una explosión de poder taumátúrgico sanador y la proclamación de una buena noticia a los pobres, características que lo diferencian del de Juan (Mt 11,4-6 par.). Por otro lado, Jesús ensalza a Juan como un profeta valeroso e incluso más que un profeta: es el hombre más grande que ha existido (11,7-11a par.). Intencionadamente, Mt 11,11b-13 || Lc 7,28b; 16,16 equilibran tan gran elogio señalando las limitaciones del papel de Juan en la historia de la salvación; pero no está claro si esos versículos son adiciones parcial o totalmente cristianas. La diferencia dentro de la similitud de ministerios es subrayada en Mt 11,16-19 || Lc 7,31-35. El estilo de vida ascético de Juan y su severo mensaje contrastan fuertemente con las reuniones prandiales de Jesús, que simbolizan el gozoso banquete al que todos estaban invitados en el reino de Dios. Sin embargo, tanto Juan como Jesús, la “extraña pareja” escatológica, encontraron rechazo en su escrupuloso auditorio, aunque por razones opuestas. A pesar de ese rechazo, la Señora Sabiduría, que envió a Juan y Jesús (sus hijos), verá su divino mensaje confirmado por el desenlace del drama escatológico. Prescindiendo de cuál sea nuestro juicio sobre el auténtico significado de determinadas palabras que figuran en este “bloque del Bautista” procedente de Q, el sentido general del pasaje aclara inmediatamente algunos puntos que despiertan intriga. Debíó de existir alguna razón para que Jesús tuviera que abordar detenidamente la cuestión de su relación con Juan, pese al hecho de que la zona de actividad, el mensaje y

el estilo respectivos eran tan diferentes. Ya hemos señalado que la mera existencia de dos “profetas escatológicos” populares activos en Palestina hacia la misma época era razón suficiente para que surgiera esa cuestión, y con mayor motivo si se sabía que el primero había sido bautizado por el segundo. Pero plantearla habría sido totalmente ineludible, y Jesús y sus discípulos se habrían sentido absolutamente compelidos a darle una respuesta detallada de conocerse que Jesús había permanecido algún tiempo en el círculo de discípulos de Juan, que había atraído fuera de ese círculo a algunos de los que ahora eran sus propios discípulos y que, a imitación de Juan, bautizaba a los adeptos a su mensaje. Puede ser revelador el hecho de que, al ser enumeradas en esos dichos de Q (Mt 11,4-6.7.12-13.18-19 par.) las disimilitudes implícitas y explícitas entre los ministerios de Juan y Jesús, no se mencione el bautismo ni la falta de él, quizá porque no constituía diferencia alguna.

Por lo que respecta a la tradición marcana, como mínimo la disputa sobre la autoridad de Jesús (Mc 11,27-33 parr.) confirma –pero desde una diferente fuente sinóptica– la idea de que, a lo largo de su ministerio, Jesús sostuvo que el mensaje y el bautismo de Juan eran de inspiración divina. En Jerusalén, a la pregunta de los sumos sacerdotes y los ancianos sobre su autoridad, Jesús –al estilo rabínico y, aparentemente, sin ningún sentimiento de incoherencia– responde con otra pregunta: ¿era el bautismo de Juan de origen divino o era simplemente humano? Al discutir sobre su propia autoridad “carismática”, carente de toda sanción oficial, con los dirigentes religiosos de Jerusalén, Jesús se coloca automáticamente del lado de Juan. La contrapregunta de Jesús niega de manera implícita que él haya incurrido en ninguna defección o apostasía con respecto a Juan. Pero hay algo que hace más al caso: la petición tácita de que los dirigentes religiosos de Jerusalén reconozcan el origen divino del bautismo de Juan es especialmente coherente con el argumento de Jesús sobre su propia autoridad, *si* tal reconocimiento implica también una tácita aprobación de la continuación por Jesús de la práctica bautismal de Juan. Admitir que el bautismo de Juan procedía del cielo (o sea, que estaba inspirado y autorizado por Dios) haría difícil una evaluación distinta del administrado ahora por Jesús, un antiguo discípulo suyo.

Así, por un lado, yo no afirmo que el criterio de testimonio múltiple apoye la idea de que Jesús fue discípulo de Juan en sentido estricto y practicó el bautismo durante su ministerio (son puntos *atestiguados* solamente en el cuarto Evangelio). Pero, por otro lado, creo que el criterio de coherencia apoya el argumento derivado del criterio de dificultad. La imagen que presenta el cuarto Evangelio concuerda con lo que las tradiciones sinópticas dicen de Juan y Jesús. Esto no significa que estemos incurriendo en una armonización acrtica. Una vez que la aplicación del criterio de di-

ficultad al cuarto Evangelio ha revelado como probablemente históricos el período de discipulado y la actividad bautismal de Jesús, consideramos legítimo indicar que estos dos puntos arrojan nueva luz sobre los datos de los sinópticos.

Como un aparte, querría sugerir también que la actividad bautismal de Jesús, especialmente si se extendió a lo largo de todo su ministerio, podría explicar un punto sobre el que se ha especulado mucho: los orígenes del bautismo cristiano. Si Juan bautizó, mientras que Jesús rompió claramente con esa práctica en algún momento, entonces debemos hacer conjeturas sobre por qué y cuándo reinstituuyó la Iglesia primitiva la práctica del bautismo de Juan dándole un significado marcadamente distinto. No es imposible que ocurriera tal cosa, como lo prueba lo sucedido con el ayuno voluntario: el Bautista lo practica, Jesús lo abandona y la Iglesia lo reinstaura. Pero, ante una igualdad de probabilidades en las hipótesis, se ha de preferir la más simple de ellas que explique todos los datos. En este caso, si Jesús continuó practicando el bautismo de Juan durante todo su ministerio, desaparece el problema de cuándo y por qué la Iglesia empezó a practicar el bautismo. El “problema” era falso desde el principio y surgió tan sólo porque se pasó por alto o se rechazó lo afirmado en el cuarto Evangelio, y porque se interpretó el silencio de los sinópticos en el sentido de que Jesús no había bautizado (un *non sequitur* patente).

Resumamos lo visto hasta ahora. A mi entender, en toda reconstrucción del Jesús histórico, su bautismo por Juan es uno de los acontecimientos de historicidad más comprobable. A favor de ella abogan poderosamente el criterio de dificultad, el de testimonio múltiple —aunque con menos fuerza— y, hasta cierto grado, el de discontinuidad. Más difícil resulta discernir exactamente qué significó para Jesús su bautismo; pero ese evento (junto con otros que lo rodearon) indudablemente hizo que Jesús rompiera con su vida pasada, se confesara miembro de un Israel pecador apartado de su Dios, se “convirtiera” a una vida totalmente dedicada a la herencia religiosa y al destino de Israel, reconociera a Juan como un profeta escatológico, se adhiriera a su mensaje de escatología inminente y se sometiera al especial rito lustral administrado exclusivamente por Juan y considerado parte del camino de salvación. Tan gran impacto produjo el Bautista en el Nazareno que, por algún tiempo, Jesús se quedó al lado de Juan como discípulo y, cuando emprendió su propio ministerio, continuó la práctica de bautizar a los discípulos. Aunque estos dos últimos puntos no son tan ciertos como el hecho de que Jesús fue bautizado, creo que el criterio de dificultad, aplicado al cuarto Evangelio, los hace bastante probables, sobre todo porque también encuentran apoyo en el criterio de coherencia. Quizá no sea tan seguro que algunos de los primeros discípulos de Jesús lo fueron antes de Juan; pero, aplicado también en este caso, el

criterio de dificultad parece sugerirlo. Como mínimo, si se admite como histórico que Jesús fue bautizado, que estuvo un tiempo con Juan y que continuó la práctica del bautismo en su propio ministerio, entonces se puede considerar perfectamente probable que algunos de sus discípulos hubiesen estado antes en el entorno del Bautista. Admitidos los tres primeros puntos, no parece haber razón para negar este último.

Tras explorar detenidamente la relación de Jesús con Juan hacia la época en que Jesús recibió el bautismo, procedamos a ver con más detalle lo que dicen los Evangelios de esa misma relación durante el ministerio de Jesús. En cuando al tema que va a ocuparnos ahora, el cuarto Evangelio sólo conserva unas cuantas referencias sueltas; la mayor parte del material procede de Q y Marcos.

#### IV. Dichos de Jesús acerca de Juan

Examinados los dichos y hechos del Bautista anteriores a la entrada de Jesús en escena (capítulo 12), y estudiados en este mismo capítulo los acontecimientos que rodearon la aparición de Jesús en busca del bautismo, su posible permanencia junto a Juan en calidad de discípulo y su inicio de un ministerio propio que tenía como componente, pero no como centro, el bautismo, estamos ya en condiciones de echar una mirada crítica a los dichos de Jesús, conservados en Q y en Marcos, que tratan del Bautista. Hemos visto a “Juan sin Jesús” y a “Jesús con Juan”. Ahora, al estudiar a “Jesús sin Juan”, el “sin” tendrá un sentido limitado, porque, como el material de esta sección nos recuerda, el Bautista, vivo o muerto, nunca estuvo completamente ausente del pensamiento y la actuación de Jesús. La presencia de Juan se puede sentir por similitud o por contraste; pero, como la huella genética y la influencia parental, permaneció a pesar de múltiples cambios.

##### 1. *El segundo “bloque del Bautista” procedente de Q*

El más importante *corpus* de dichos de Jesús relacionados con el Bautista se encuentra en el segundo “bloque del Bautista” procedente de Q (el primero, relativo a la predicación de Juan, lo vimos en el capítulo 12). Este grupo de dichos concernientes al Bautista se conserva como una unidad en Mt 11,2-19, mientras que en Lucas aparece distribuido en dos lugares diferentes: 7,18-23 y 16,16. El alejamiento de Lc 16,16 (= Mt 11,12-13) con respecto a su texto hermano es un indicio de que este gran bloque de dichos Q está compuesto de unidades discontinuas que probablemente circularon por separado en una etapa temprana de la tradición oral<sup>83</sup>. No hay por qué pensar que Jesús pronunció todo el contenido de Mt 11,2-19 de

manera seguida o en una sola ocasión. De hecho, dada la fama del Bautista tanto en libertad como en prisión, es posible que en más de una ocasión tuviera que enfrentarse Jesús a preguntas sobre su relación con él.

Hay algo que confirma el carácter no original de las situaciones donde esos dichos son formulados: mientras que Mateo y Lucas coinciden estrechamente en la mayor parte de los dichos principales de Mt 11,2-19 par., es notable su divergencia en las palabras –aunque no en el contenido básico– de las frases que constituyen la estructura narrativa de la escena. La correspondencia palabra por palabra entre Mateo y Lucas en los dichos esenciales nos recuerda el caso similar de Mt 3,7-10 par. y puede indicar que el material quedó fijado muy pronto, ya fuera en forma oral o escrita. La gran excepción a esta coincidencia en el material de los dichos es el *logion* extremadamente difícil que pone a Juan Bautista en relación con el reino de Dios proclamado por Jesús (Mt 11,12-13 || Lc 16,16). El hecho de que Mateo y Lucas sitúen ese dicho en contextos diferentes refuerza la impresión de que sufrió un proceso de transmisión más tortuoso y complejo que el principal “bloque del Bautista” de Mt 11,2-19 par.<sup>84</sup> Por eso será tratado aparte del bloque principal, que parece haber alcanzado algo así como una “situación estable” en época temprana.

Otra posible señal de la autenticidad del material contenido en este “bloque del Bautista” es que la cuestión de la relación entre Juan y Jesús no está explicada en términos de “alta cristología” explícita y adornada con títulos. En marcado contraste con esto, muchas corrientes de la tradición evangélica (p. ej., la teofanía subsiguiente al bautismo en Marcos y probablemente en Q, la concepción virginal en el relato de la infancia lucano, la preexistencia y la encarnación de la Palabra en el cuarto Evangelio) resuelven el problema del Bautista simplemente utilizando el comodín cristológico para “ganar la partida” a Juan. Posiblemente tal tendencia empieza a manifestarse de forma incipiente en el “bloque del Bautista”, pero el núcleo del material aparece sorprendentemente libre de las varias cristologías de la Iglesia postpascual. En cambio, en su tratamiento de Juan, ese material lo pone en conexión con temas que, según la opinión común entre los especialistas, están en perfecta consonancia con los dichos auténticos de Jesús: el reino de Dios, referencias de milagros y parábolas. Estos tres temas revisten complejidad y serán examinados con mucha más detención en subsiguientes capítulos. Al tratar los dichos del “bloque del Bautista”, aceptaré provisionalmente algunos puntos relativos a ellos que los investigadores del Jesús histórico integrados en la corriente mayoritaria suelen dar por ciertos.

El “bloque del Bautista” de Mt 11,2-19 se puede dividir en tres unidades principales<sup>85</sup>, que probablemente circularon de forma indepen-

diente antes de quedar unidas en Q: la respuesta de Jesús a los discípulos del Bautista (Mt 11,2-6 || Lc 7,18-23), el elogio que Jesús hace del Bautista al hablar a la multitud (Mt 11,7-11 || Lc 7,24-28) y la parábola de los niños sentados en la plaza, dirigida contra “esta generación” (Mt 11,16-19 || Lc 7,31-35)<sup>86</sup>. Pasemos a ver ahora si estas unidades están compuestas a su vez de otras más pequeñas y si es probable que tengan su origen en el mismo Jesús.

1) La primera unidad (Mt 11,2-6) es la única que presenta una estructura narrativa. Esto sitúa el material en la categoría literaria de “sentencia enmarcada” o “apoteagma”: en el presente caso, un relato breve donde se plantea una pregunta a Jesús, cuya respuesta, o “sentencia”, sobre la cuestión constituye el punto culminante del relato. Además, el elemento narrativo hace que esta unidad sea la única con marco temporal: Juan ha sido encarcelado por Herodes Antipas (de ahí la necesidad de utilizar discípulos como emisarios), pero todavía no ha sido ejecutado. Las unidades segunda y tercera podrían pertenecer igualmente a ese delicado período intermedio, pero también es posible que tales dichos hubiesen sido pronunciados cuando Juan y Jesús ejercían sus respectivos ministerios bautismales o cuando Juan ya había muerto. Estas dos unidades son un buen recordatorio de que, en la mayor parte de las tradiciones relativas al ministerio de Jesús, no hay un antes ni un después. Por tanto, una interpretación que dependa mucho de la secuencia temporal de acontecimientos sueltos del ministerio de Jesús descansa sobre base poco firme.

El relato inicial, donde Juan envía sus discípulos a Jesús, es mucho más extenso en Lucas que en Mateo. Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre si el primero de ambos evangelistas amplió la tradición Q o si el segundo la abrevió<sup>87</sup>. Como advertí en el capítulo 12, es mi propósito prescindir de semejantes asuntos de tradición y redacción del material de Q cuando no afecten a la sustancia de las palabras de Jesús, tanto más cuanto que frecuentemente no hay datos suficientes para optar entre Mateo y Lucas en cuestiones menores<sup>88</sup>. Estrictamente hablando, Lc 7,18 no afirma, a diferencia de Mt 11,2, que Juan estuviera ya en la cárcel cuando envió sus discípulos a Jesús. Sin embargo, también a diferencia de Mateo, Lucas ha pasado ya a narrar en detalle el arresto de Juan (Lc 3,19-20) y por eso da a entender que el relato tiene la prisión como telón de fondo<sup>89</sup>. Lo más probable, a mi entender, es que Lucas haya eliminado lo que para él sería una referencia superflua a la cárcel en su tradición.

La formulación exacta de la pregunta de Juan, «¿Eres tú el que viene [ὁ ἐρχόμενος, es decir, aquel cuya venida ha sido profetizada, el que tenía que venir]?», recuerda la profecía donde el mismo Juan anuncia que «el que *viene* detrás de mí es más fuerte que yo» y llevará a cabo el bau-



tismo escatológico de Israel con el espíritu (Mc 1,7; Mt 3,11; Lc 3,16). En el nivel redaccional de los documentos neotestamentarios, “el que viene” es aplicado a veces a Jesús en su primera o segunda venida (p. ej., Mt 3,11; Mc 11,9 parr.; Heb 10,37), a menudo acompañado de citas del AT; pero nada indica que, en el judaísmo del tiempo de Jesús o en el nivel del documento Q, “el que viene” fuera un título fijado para el Mesías o alguna otra figura escatológica<sup>90</sup>. Más bien, tanto en la predicación de Juan como en su pregunta formulada mediante los discípulos, la referencia a alguien “que viene” parece elegida no sólo por ser sugerente en el aspecto escatológico, sino también por su vaguedad, que la hace susceptible de diferentes interpretaciones. Como hemos visto en el capítulo 12, Juan pudo haber expresado de ese modo poco claro sus expectativas porque, aun estando seguro de que él mismo no tenía el suficiente poder para realizar la misión escatológica de conducir un Israel impenitente a la salvación, no sabía con certeza quién llevaría a cabo esa tarea.

Ahora bien, ya fuera ese personaje Dios o un ángel como Miguel, un Melquisedec celestial o un Mesías más terreno, un profeta concreto como Elías o uno genérico del fin de los tiempos, Juan parecía considerar segura una cosa: aunque el personaje en cuestión iba a conferir la purificación final a los israelitas arrepentidos que habían aceptado el bautismo de Juan, ese feliz acontecimiento estaba destinado a producirse en el contexto de un juicio y un castigo mediante el fuego. Además, el hincapié de Juan en la inminencia del desastre que afectaría a todo Israel da la impresión de que el Bautista se veía a sí mismo “en escena” en el momento del drama final; y es posible que así lo creyera al comienzo de su ministerio. Resulta curioso advertir que, de modo parecido, el apóstol Pablo, al menos en sus primeras epístolas, pensaba encontrarse aún vivo en la tierra cuando se produjese la parusía. Pero, al ir pasando el tiempo, desarrollarse los acontecimientos de otro modo y, sobre todo, enfrentarse él a la perspectiva de su propia muerte inminente, modificó el guión<sup>91</sup>.

También el Bautista, en Mt 11,2-3 par., parece reexaminar la situación. La escena del juicio y castigo de fuego acompañada de la venida del “más fuerte” sigue sin producirse. Mientras, uno de los discípulos bautizados por Juan ha emprendido por su cuenta un ministerio algo diferente. Aunque Jesús conserva de Juan la práctica bautismal y la amenaza de destrucción a corto plazo, el énfasis lo pone en algo nuevo: la buena noticia del reino de Dios, ya poderosamente manifiesto en las curaciones y exorcismos de Jesús, así como en su extender la bienvenida a los pecadores y los recaudadores de impuestos y compartir con ellos la mesa. En cambio, ni Josefo, ni las varias fuentes sinópticas, ni el cuarto Evangelio recogen ninguna tradición sobre milagros obrados por el Bautista<sup>92</sup>. Simplemente la reputación de Jesús como taumaturgo habría bastado para atraerle mul-

tidades más numerosas que las de Juan. Encima, el tomar la iniciativa y recorrer Judea y Galilea, creando “cabezas de puente” en lugares como Cafarnaún y Jerusalén, naturalmente proporcionaría a Jesús un éxito más amplio y palpable que al Bautista. Aunque la “estrella” de Jesús estaba ya en ascenso cuando Juan se encontraba aún activo, las esperanzas de éste tuvieron que desmoronarse de un modo más completo, por no decir más cruel, al encontrarse preso y ver terminada su actividad predicadora y bautismal. Mientras el éxito de Jesús iba en aumento, Juan tenía que afrontar la perspectiva de su propia muerte, sin señal de salvación ni defensa por parte del Dios del que creía haber recibido su misión. Por utilizar las palabras de Jn 3,30: era literalmente cierto que a Jesús le tocaba *crecer* y a Juan *menguar*.

En consecuencia, no resulta sorprendente que en Mt 11,2-3 el Bautista revise la situación y plantee una pregunta impensable hasta entonces: «¿Eres tú el que viene?». Al hacerlo, no finge ignorancia como un medio de enseñar a sus discípulos ni flaquea en una fe previamente depositada en Jesús. Antes, el Juan histórico no tenía fe en que Jesús fuera el realizador de lo que él había profetizado. Pero, dadas las nuevas circunstancias, necesita corregir su propia profecía, o bien rechazarla como probadamente falsa. La pregunta de Juan es, pues, un sondeo genuino, destinado a encontrar la manera de revisar sus esperanzas para no verse obligado a abandonarlas por completo<sup>93</sup>. Pero de ningún modo Juan está seguro, dado que equiparar a Jesús con “el que viene” supondría más que el simple cambiar la identidad de uno de los personajes del drama escatológico; implicaría modificar toda la proclamación de Juan, centrada como estaba en la amenaza de un inminente castigo de fuego. Por eso, la disyuntiva “¿o hemos de esperar a otro?” es todo menos puramente teórica. Para Juan y sus discípulos (“hemos”) es una opción vital, puesto que Jesús parece alterar tan radicalmente las expectativas de Juan. Incluso en este momento temprano de nuestra investigación, el relato que venimos examinando nos produce una impresión de autenticidad: no parece inventado por la Iglesia primitiva para exaltar a Jesús como la figura escatológica definitiva o convertir a los sectarios bautistas persuadiéndolos de que “esto es lo que Juan habría querido”.

Viene a reforzar tal impresión la respuesta de Jesús a la pregunta de Juan. Jesús no intenta proclamar su categoría única con títulos explícitos (p. ej., “yo soy el Mesías”, “Dios ha ungido a su Hijo con el espíritu”, “el Hijo del hombre ha llegado con toda su potestad”) o haciendo explícita su importancia (p. ej., “en mí se cumple toda la Escritura”). Jesús se limita a responder lo que por todas partes se dice de él y lo que los discípulos de Juan pueden ver y oír por sí mismos: que realiza milagros y proclama a los pobres la buena noticia de la salvación. Esta respuesta, notablemente indirecta a la par que elocuente, necesita ser “desempaquetada”<sup>94</sup>.

a) Al responder, Jesús alude a los precisos puntos en que, señaladamente, su ministerio diverge del de Juan y lo trasciende. Jesús pide a Juan que considere la gozosa, liberadora noticia que él ha introducido en el programa del Bautista. Al menos en el texto Q, tal como podemos reconstruirlo, Jesús resume la novedad que representan sus milagros y predicación en un lenguaje evocador de la profecía veterotestamentaria, especialmente las promesas de redención escatológica del libro de Isaías (29,18-19; 35,5-6; 26,19; 25,8; 61,1-2). Significativamente, algunos de los pasajes aludidos pertenecen a lo que los intérpretes actuales llamarían "Apocalipsis de Isaías" (Is 24,1-27,13), que trata de la redención por Yahvé de su pueblo Israel el "gran día del Señor", así como al Tercer Isaías (Is 56-66), que habla de la gloria de una Jerusalén restaurada tras el regreso de los desterrados en Babilonia<sup>95</sup>. Obviamente, ni Jesús ni Q tuvieron presentes estas designaciones y conceptos modernos; por eso es sumamente destacable que Jesús eligiese esa parte de las Escrituras proféticas de Israel para describir su ministerio. Él ve en sus curaciones y en su proclamación de la buena noticia a los pobres el cumplimiento de todo lo prometido por "Isaías": en el día último, Yahvé redimiría y sanaría definitivamente a su pueblo.

b) Se tiene la sensación inmediata de que el centro de gravedad espiritual se ha desplazado del Bautista a Jesús. La esperanza de Juan de la consumación futura, incluido el castigo de los que rechazan contumazmente la oferta final de salvación, sigue presente en el mensaje de Jesús<sup>96</sup>; pero el acento recae ahora en lo que, mediante el ministerio de Jesús, está haciendo ya Dios con su amor y misericordia para salvar a Israel. Significativamente, en varios pasajes del AT a los que alude Jesús en su respuesta (Is 35,4; 29,20; 61,2) figura claramente la idea de la venganza o el castigo futuro por parte de Dios<sup>97</sup>. Sin embargo, Jesús pasa en silencio sobre ese componente tan compatible con el mensaje de Juan. Lo que subraya es la dicha de la salvación, no la amenaza del castigo. Jesús considera que el día del Señor ya ha llegado, aunque no del todo. Y la buena, gran noticia es que, para cuantos aceptan su mensaje, ese día resulta ser de luz, no de tinieblas, pese a lo anunciado por el profeta Amós (5,18-20)<sup>98</sup>. Pero, aunque sus milagros son realmente maravillosos, todos ellos apuntan hacia lo que constituye su culminación y que Jesús, intencionadamente, menciona en último lugar al enumerar sus hechos: proclamar la buena noticia a los pobres. Lo mismo que, en Is 61, hace el profeta ungido por el espíritu de Yahvé.

c) Así pues, en la respuesta de Jesús hay un cambio deliberado, pero también equilibrio. Juan le ha preguntado: ¿quién eres? Y, con alusiones a profecías del AT, Jesús contesta de hecho: el tiempo final profetizado por Isaías está aquí ya<sup>99</sup>. Es revelador en la respuesta el desplazamiento del

acento desde la persona de Jesús hasta lo que Dios está realizando por medio de él esos últimos días. Tal cambio no es el resultado de una adaptación posterior de algunas palabras de Jesús para responder a una pregunta puesta en boca del Bautista<sup>100</sup>, sino que, como veremos en capítulos subsiguientes, es propio de un Jesús que sitúa el poderoso reino de Dios, y no su propia persona, en el centro de su proclamación. Esto no significa que la persona de Jesús se pierda totalmente de vista; incluso aquí hay algo implícito acerca del agente y mensajero de la intervención definitiva de Dios en la historia de Israel. Pero sólo está implícito. Como muchos otros, Juan no recibe de Jesús una respuesta directa sobre quién es. En lugar de ello, obtiene una lista de los hechos realizados por Dios a través de él, los cuales manifiestan que el fin —dichoso y no de fuego— está próximo.

d) Pero Jesús no concluye con la enumeración de sus obras salvíficas en pro de Israel. Ha presentado un inventario de su actividad no por hacer el propio panegírico, sino para lanzar una llamada. Por eso corona su respuesta a Juan con una bienaventuranza que es al mismo tiempo una viva súplica a su antiguo maestro: «Y dichoso el que no se escandalice por causa mía»<sup>101</sup>. Jesús, el proveedor de venturas, finaliza su respuesta a Juan con una bienaventuranza que proclama la dicha de la persona suficientemente sabia para no desanimarse porque las cosas hayan resultado tan diferentes de lo esperado, para no perder el coraje porque el alegre ministerio de curaciones y consuelo que ejerce Jesús haya demostrado ser el feliz desenlace del drama escatológico que Juan profetizaba como inminente<sup>102</sup>. Se ha revelado inminente, sí, y Juan ha vivido para verlo; pero no es lo que él esperaba. De ahí que la bienaventuranza no vaya dirigida a la gente en general, sino a Juan en particular. Los ciegos, los cojos y los pobres, o los israelitas sin más, difícilmente pueden incurrir en la no aceptación de Jesús a causa de las curaciones y el consuelo con que los favorece. Es Juan, específicamente, quien está en peligro de no poder creer<sup>103</sup> (i. e., en peligro de “escandalizarse”) a causa de su desconcierto por el modo como Dios está realizando las profecías sobre el tiempo final a través del ministerio de Jesús.

Así, discretamente envuelta en una formulación de carácter tan general como una bienaventuranza (“dichosos los que...”), se encuentra la delicada llamada a una persona particular<sup>104</sup>. De manera tácita, Jesús ruega al que fue su rabí que reconozca en el antiguo discípulo el inesperado —y para Juan desconcertante— cumplimiento del plan de Dios para Israel. A diferencia de los casos en que Jesús discute con los fariseos y los dirigentes religiosos, se queja de “esta generación”, recrimina a las incrédulas poblaciones de Galilea o reprende incluso a sus obtusos discípulos, aquí no hay amenazas explícitas ni expresiones duras. El discípulo sigue guardando respeto hacia su maestro, aunque suavemente le indica que debe poner su fe en él.

e) ¿Y cuál es la respuesta de Juan a la llamada de Jesús? Esto es quizá lo más asombroso de la perícopa y, posiblemente también, uno de los mejores argumentos sobre su esencial historicidad. Si los primeros cristianos inventaron este pasaje como propaganda contra los sectarios bautistas de su época, extraña idea de la propaganda tenían esos cristianos <sup>105</sup>. La perícopa termina simplemente con el delicado y sentido ruego de Jesús; no hay respuesta de Juan. Ni aquí ni en ningún otro lugar, el material de Q da a entender que Juan respondiese favorablemente a esa llamada. Del mismo modo, el relato marciano de la ejecución de Juan, con todo lo imaginativo y ahistórico que pueda ser, no afirma que el Bautista fuese a la muerte profesando fe en Jesús ni ofreciendo la vida por su causa. Silencio en todos los casos.

Hace años, James Breech escribió un libro titulado *The Silence of Jesus*. Lo que verdaderamente llama la atención al final de Mt 11,2-6 par. es el silencio de Juan. La indirecta llamada a creer que le dirige Jesús queda en el aire, al igual que la pregunta inicial de Juan: «¿Eres el que viene?». Aunque ni Q ni ninguna otra tradición neotestamentaria declara nada definitivo al respecto, el relato Q de Mt 11,2-6 nos deja la impresión de que Juan fue a la muerte aún inseguro de quién era Jesús y preguntándose si respondía o no a sus esperanzas <sup>106</sup>. Esto podría servir de argumento para un gran drama en nuestro siglo, pero no era válido como propaganda cristiana en el siglo I. Las tradiciones neotestamentarias sobre el Bautista siempre presentan a éste señalando hacia Jesús de un modo directo o indirecto, consciente o indeliberado. En ningún otro lugar, el Bautista es instado por Jesús a creer en él, para encima obtener únicamente silencio. Un silencio que contrasta fuertemente con anteriores reacciones de Juan con respecto a Jesús, como el lucano bebé que salta en el vientre de Isabel, el mateano “soy yo quien necesito que tú me bautices” y el joánico “ése es el cordero de Dios”. Cualquiera que sea la razón de ese silencio, sin duda está completamente desligada de la apologética cristiana: lo ponen de manifiesto los criterios de dificultad y de discontinuidad, aplicados al desconcertante final de esta tradición Q.

Martin Dibelius –nada ingenuo, por cierto, en crítica neotestamentaria– opina al respecto: «Esa pregunta y esa respuesta pueden ser acreedoras a la calificación de históricas, ya que la leyenda no habría permitido que el Bautista, descrito por ella como el precursor de Jesús, formulase la pregunta mostrando una fe tan tibia [?], ni que el Salvador, al que ya desde la cuna ha presentado envuelto en la gloria del Mesías, respondiese de una manera tan poco clara. Esa fe limitada es causa de que, desde el punto de vista histórico, el relato cobre relevancia tanto para nuestro conocimiento de la postura de Jesús en relación con el título de Mesías [?] como para nuestro entendimiento de cómo el Bautista veía a Jesús» <sup>107</sup>. Dibelius no ha debido mencionar en este contexto el preciso título de “Mesías”, que simplemente no figura en él. Sin embargo, su argumento es válido en lo esencial y puede

encontrar apoyo en otras observaciones. Por ejemplo, es interesante notar cómo, en este apotegma, el gran escándalo susceptible de impedir la fe en Jesús no es su rechazo por Israel y sus dirigentes ni, ciertamente, tampoco su crucifixión, sino su éxito. El kerigma eclesial de la cruz y la resurrección no ha dejado su impronta en este texto<sup>108</sup>.

Sin embargo, quizá el más desconcertante aspecto de la tradición de Mt 11,2-6 par. es la combinación de la velada advertencia presente en la bienaventuranza de Jesús con la falta de toda respuesta –al menos conocida– por parte del Bautista. La bienaventuranza advierte implícitamente que quien no crea en Jesús, por permitir que se lo impida el carácter inesperado de su ministerio, no participará de la dicha escatológica que Jesús trae consigo. Es desconcertante ver esta tácita amenaza dirigida al Bautista, tanto más cuanto que la tradición Q no ofrece un “final feliz” mediante una respuesta positiva de Juan. Este apotegma va a contrapelo del tipo de apologética cristiana habitual en los Evangelios, que siempre elogia al Bautista y trata de integrarlo en la fe cristiana y sólo censura la sobrevaloración que hacen de él sus discípulos. Una vez más, la tradición de Mt 11,2-6 par. revela una procedencia muy distinta de la predicación cristiana primitiva. Su más probable origen (el *Sitz im Leben* que la generó) es la vida de Jesús<sup>109</sup>. Aunque no se puede hablar de defección o apostasía de Jesús con respecto al Bautista, esta tradición Q muestra que Jesús emprendió conscientemente un estilo distinto de ministerio y proclamó un mensaje que subrayaba aspectos notablemente diferentes de los subrayados por Juan. Tan seguro está Jesús de su autoridad que se atreve a insinuar que su nuevo modo de predicar y de actuar tiene como fin el reconocimiento de ella no sólo por Israel en general y los discípulos de Juan en particular, sino hasta por el mismo Juan. Si Jesús no es un apóstata frente a la fe de Juan, tampoco es un simple discípulo o sucesor que realice fielmente el programa del maestro. Tanto Hollenbach como Boers yerran por exceso en ambos extremos del espectro<sup>110</sup>.

2) La segunda unidad de este “bloque del Bautista” procedente de Q es Mt 11,7-11 || Lc 7,24-28. Está vinculada a la precedente en Mateo y Lucas por un genitivo absoluto que indica que Jesús se dirige a la muchedumbre mientras se alejan los mensajeros de Juan. Esa conexión con el apotegma anterior está realizada en Mt 11,7a y Lc 7,24a de formas distintas. Sin embargo, el hecho de que ambos evangelistas incluyan un genitivo absoluto con la misma idea para introducir la segunda unidad parece indicar que en Q existía ya alguna conexión como ésa. Los textos de Mateo y Lucas se vuelven muy similares a partir de Mt 11,7b || Lc 7,24b, cuando Q anuncia el tema de los siguientes dichos reunidos por su tradición: Jesús. Si contamos este enunciado como parte del minidiscurso, la segunda unidad presenta una notable estructura de cinco *logia*, donde

cada *logion* consta de tres partes. Los cinco *logia* pueden agruparse a su vez para formar tres preguntas retóricas principales y tres explicaciones correctas de la identidad de Juan <sup>111</sup> (por comodidad, los versículos son divididos con arreglo a Mt 11,7-11 <sup>112</sup>):

#### I

- |    |  |   |
|----|--|---|
| 7b | <i>Enunciado</i>                                       | [Jesús] comenzó a hablar de Juan a la multitud: |
| 7c | <i>Pregunta retórica principal (primera vez)</i>       | ¿Qué salisteis a ver en el desierto?            |
| 7d | <i>Primera respuesta en forma de pregunta retórica</i> | ¿Una caña agitada por el viento?                |

#### II

- |    |  |   |
|----|--|---|
| 8a | <i>Pregunta retórica principal (segunda vez)</i>       | ¿Qué salisteis a ver?   |
| 8b | <i>Segunda respuesta en forma de pregunta retórica</i> | ¿Un hombre lujosamente vestido?                                   |
| 8c | <i>Rechazo irónico de la segunda respuesta</i>         | Los que visten con lujo ahí están, ¡en los palacios de los reyes! |

#### III

- |    |   |                                     |
|----|---|-------------------------------------|
| 9a | <i>Pregunta retórica principal (tercera vez)</i>                            | Entonces, ¿qué salisteis a ver?     |
| 9b | <i>Tercera respuesta en forma de pregunta retórica</i>                      | ¿Un profeta?                        |
| 9c | <i>Aceptación enfática de la tercera respuesta y primera identificación</i> | Sí, os digo, ¡y más que un profeta! |

#### IV

- |     |   |  |
|-----|---|--|
| 10a | <i>Segunda identificación, mediante profecía bíblica:</i> | Éste es de quien está escrito:         |
| 10b | <i>el mensajero (Ex 23,20)</i>                            | Mira, envío mi mensajero delante de ti |
| 10c | <i>el precursor (Mal 3,1 TM)</i>                          | él te preparará el camino.             |

#### V

- |     |  |   |
|-----|--|---|
| 11a | <i>Tercera identificación, mediante fórmula solemne:</i> | [En verdad] os digo:  |
| 11b | <i>grandeza de Juan</i>                                  | que entre los hijos de mujer no ha nacido ninguno más grande que Juan [el Bautista] |
| 11c | <i>limitación de Juan</i>                                | Pero el más pequeño en el reino de Dios es más grande que él.                       |

A todas luces, nos encontramos ante una composición cuidadosamente elaborada, que probablemente pasó por varias fases de tradición y de redacción. Dado que el documento Q es hipotético y mucho más la historia de su tradición, no sorprende que los especialistas discrepen sobre cuántas fases de tradición y de redacción es posible distinguir aquí y qué dichos pertenecen a la primera fase de la tradición. Por ejemplo, al examinar las opiniones de los exegetas más importantes, Josef Ernst descubre que, según quien sea el experto, el número de niveles de tradición postulados puede oscilar entre dos y cuatro y un mismo versículo puede ser catalogado como tradición antigua o como adición posterior<sup>113</sup>. Todo esto viene a recordarnos simplemente cuán frágiles y especulativas son las teorías sobre los niveles de tradición y de redacción del documento Q. Yendo más al caso, debemos recordar que la cuestión de si Jesús pronunció realmente un determinado dicho no es la misma que la de cuándo y cómo entró ese dicho en el documento Q y fue vinculado a otros. Un dicho auténtico de Jesús pudo haber circulado independientemente durante algún tiempo y, de ese modo, no haber sido añadido a Q hasta una etapa relativamente tardía de la historia de esa tradición. Lo tardío de su incorporación a Q no probaría nada en cuanto a si tuvo su origen en Jesús. Por eso es preciso distinguir cuidadosamente entre las preguntas propias de la presente obra (¿dijo Jesús esto o algo como esto?, ¿qué quiso dar a entender con ello?) y las que se hacen los investigadores del documento Q (¿perteneció a Q este dicho?; si es así, ¿en qué fase fue introducido en Q?, ¿cómo encaja en la teología global de Q?).

Al plantearnos la cuestión de si esos dichos proceden de Jesús, enseñada descubriremos que los cinco pueden ser divididos, por categoría críticoformal, estructura y estilo retórico, en tres tradiciones básicas: vv. 7b-9c, v. 10 y v. 11. Pasemos a examinar detalladamente cada una de estas tres subunidades en busca de su origen y significado.

a) Los versículos 7b-9c constituyen un juego de preguntas y respuestas sumamente retórico. Con tono irónico, por no decir burlón, Jesús subraya la razón del gran éxito de Juan en atraer aspirantes a su bautismo en el desierto: lejos de ser una persona vacilante o un cortesano de vida muelle, Juan era un profeta riguroso. Resulta fácil imaginar a Jesús, el profeta y maestro de sabiduría, absorbiendo la atención de su auditorio con este animado y fingido intercambio dialéctico. La perícopa alcanza su clímax con una respuesta final que (como es típico de Jesús) se asemeja a un enigma: Juan es un profeta y más que un profeta (v. 9b-c). Esta respuesta a la pregunta sobre la identidad de Juan, al quedar abierta, plantea un nuevo interrogante: si Juan es más que un profeta, ¿qué es? De aquí que Mt 11,7-9 par. atrajese naturalmente hacia sí otros dichos, destinados a explicar la naturaleza o función del Bautista. Por sí mismo, ese hecho no



nos dice si los otros dichos procedían de Jesús o no; simplemente nos recuerda que todos los dichos de 11,7-19 par., aunque hubiesen salido de labios de Jesús, quizá no fueron formulados por él en una misma ocasión o para los mismos oyentes.

Por lo que se refiere concretamente a 11,7-9, varios argumentos abogan por la idea de que representa una enseñanza del Jesús histórico. La ausencia de toda preocupación cristológica; la finalidad exclusiva de ensalzar a Juan sin restricciones<sup>114</sup>; la clasificación de éste como profeta y superprofeta, sin utilización de categorías como precursor o testigo de Jesús ni, de hecho, ninguna referencia explícita a Jesús, y el vivo estilo retórico, que habría encajado bien en una predicación a las multitudes, todo señala a Mt 11,7-9 como una auténtica tradición procedente de Jesús.

Además, Mt 11,7-9 par. puede contener alusiones, hechas de pasada, a la situación concreta de Juan, a Jesús y, posiblemente, a Herodes Antipas, alusiones que, allá por el año 28, Jesús y sus oyentes habrían considerado como algo consabido. Sin ninguna preparación ni explicación, Jesús inquiere a la multitud: “¿Qué salisteis a ver en el desierto?, ¿una caña agitada por el viento?” La idea de una caña –y, por tanto, de agua– en un desierto podría parecer extraña a algunos. Pero, como vimos en el capítulo 12, este dicho de la tradición Q da por supuesto algo que la tradición marcana tampoco cree necesario explicar: la ribera del Jordán, en el curso inferior de ese río, se encontraba próxima al desierto de Judea y era considerada igualmente como “desierto”, hecho reflejado no sólo en el NT, sino también en Josefo. Jesús da por supuesto que sus oyentes conocen el especial marco del ministerio de Juan y escoge sus imágenes en consecuencia.

Como mínimo, la primera pregunta retórica de Jesús, con su correspondiente respuesta también retórica en forma de pregunta, subraya un rasgo central del impresionante carácter de Juan. Como un austero profeta del desierto predicando entre las cañas a orillas del Jordán, Juan no se doblaba a cada viento de conveniencia, sino que, con rigor y sin concesiones, daba a conocer la amenaza del juicio. Gerd Theissen trata de llevar un poco más lejos este punto fundamental mediante una interesante sugerencia. Según él, Jesús está estableciendo un contraste implícito entre la firme integridad del Bautista y la falta de principios y la actitud acomodaticia y tornadiza que, con su *Realpolitik*, muestra Herodes Antipas, el “zorro” (Lc 13,32), quien tiene encarcelado a Juan (cf. Mt 11,2; Lc 3,19-20). En apoyo de su idea, Theissen aporta pruebas numismáticas de que Antipas empleó el símbolo de la caña en acuñaciones de los comienzos de su reinado, y afirma que no sólo la política del tetrarca, sino también sus monedas, pudieron ser causa de que sus súbditos lo relacionaran con la cimbreante caña que Jesús contrasta con Juan.

Ese contraste implícito habría sido reforzado mediante la reiteración de la pregunta retórica, acompañada de una nueva respuesta irónica: “¿Un hombre lujosamente vestido?” Si realmente Antipas hubiera sido aludido en la primera respuesta, la alusión cobraría aquí fuerza y mordacidad, tanto más cuanto que Jesús añade una explicación burlona para desechar el contenido de la pregunta retórica: “Los que visten con lujo ahí están, ¡en los palacios de los reyes!” La alusión a Antipas habría sido de una claridad meridiana para la multitud galilea si Jesús se expresó así cuando el tetrarca ya había encarcelado o ejecutado al Bautista. De hecho, esas palabras podrían indicar que Jesús piensa ya en Juan como en una figura del pasado.

Nuevas resonancias seguirían a la afirmación: “Sí, os digo, ¡y más que un profeta!”<sup>115</sup> En el contexto concreto de la Galilea de Antipas, la insistencia de Jesús en que Juan era un profeta podía ser entendida por la multitud como que el Bautista se encontraba en la venerable línea de los profetas del AT que fueron perseguidos por los malos gobernantes de Israel. Ecos de Elías, el profeta al que el rey Ajab y su esposa Jezabel persiguieron en el antiguo reino de Israel por haberse enfrentado a ellos, resonarían fuertemente en los oídos de un auditorio judío que conocía bien a Antipas y su esposa Herodías. Al mismo tiempo, la manera implacable de tratar a un profeta y predicador popular podría explicar por qué Jesús el profeta, para hablar de acontecimientos a un público conocedor de ellos, considera prudente servirse de preguntas retóricas y alusiones, en vez de efectuar una denuncia directa<sup>116</sup>.

Así pues, a ojos de Jesús, Juan es un profeta. Sin embargo, este título, aunque honroso, no es suficiente para abarcar la grandeza de Juan. Jesús prefiere situar a su antiguo maestro y bautista en un pedestal más alto que el de los profetas; de hecho, por encima de toda categoría normal ofrecida por la religión judaica. Jesús, el forjador de parábolas, convierte a Juan en una especie de parábola, de enigma, de adivinanza. Habiendo puesto a Juan por las nubes, Jesús, pedagogo socrático, se niega a definirlo, dejando que la gente haga conjeturas sobre la identidad y el papel del Bautista. Como el relato sobre los emisarios de Juan enviados a Jesús (Mt 11,2-6 par.), esta tradición de la alabanza que Jesús hace de Juan termina con una pregunta implícita. Al igual que cuanto hemos visto acerca de esta perícopa, su final en forma de interrogante parabólico apunta hacia la vida de Jesús como su lugar de origen; en cambio, nada parece exigir su atribución a la Iglesia primitiva<sup>117</sup>. Que ésta hubiese tratado de contestar a la pregunta implícita añadiendo nuevo material, eso es algo que habrá que probar ahora.

b) La forma y el tono del material de Q cambian repentinamente en el v. 10. De una serie de rápidas preguntas retóricas pasamos a una cita explícita de la Escritura, introducida formalmente. En realidad, Mt 11,10

par. constituye una cita compuesta de Ex 23,20 (según la versión de los LXX) y de Mal 3,1 (que refleja, al menos en parte, el texto masorético). Dado que la mayor parte del versículo es simplemente una cita de material veterotestamentario muy conocido, ¿qué se puede decir sobre si figuró en el discurso de Jesús? Por un lado, a diferencia de algunos críticos de las formas, yo no creo que prácticamente toda cita que pronuncia Jesús sea por definición una inserción posterior atribuible a la Iglesia primitiva. Muy extraño maestro judío palestino del siglo I habría sido él si nunca hubiese citado y comentado las Escrituras judías ni argüido sobre su significado. Por otra parte, en este caso hay varios puntos que dan que pensar.

Primero, nos encontramos ante una cuidadosa combinación de dos declaraciones similares pertenecientes al AT: la promesa de Yahvé de enviar su ángel (o mensajero) por delante de un Israel que camina por el desierto después del éxodo (Ex 23,20, con el texto griego de Q igual al de los LXX) y la profecía de Malaquías sobre la venida del misterioso mensajero de Yahvé (Mal 3,1, que refleja el texto masorético y los LXX). No obstante, en sí, esta creación, elaborada con habilidad de escriba, no sería imposible en labios de Jesús. Los descubrimientos de Qumrán han revelado que textos hebreos del AT más próximos a la versión de los LXX que al TM circularon en la Palestina del siglo I junto con textos protomasoréticos. Si se añade a esto la existencia de targumes escritos en Qumrán y de una tradición targúmica oral viva, no es posible decir *a priori* qué tipos de textos pudo haber utilizado y combinado Jesús para expresar lo que deseaba transmitir.

Segundo, el tono formal propio de un escriba cobra intensidad en la fórmula introductoria: “Éste es de quien está escrito”. No tenemos aquí el más corriente “como está escrito”<sup>118</sup> ni el específicamente mateano “a fin de que se cumpliera lo anunciado por medio del profeta”<sup>119</sup>. Esta introducción, más complicada gramaticalmente que el usual “como está escrito”, es algo parecida a la introducción creada por Mateo (al utilizar Mc 1,2-3) para presentar un texto aplicado a Juan Bautista: “A él se refería el profeta Isaías cuando dijo...” (Mt 3,3). De hecho, en los cuatro Evangelios no hay ninguna otra introducción a una cita del AT que se asemeje a Mt 11,10a par., aparte de Mt 3,3. La rareza de la fórmula, más su similitud con lo que obviamente es una creación redaccional del evangelista, sugiere que podría ser el resultado de la actividad de un escriba cristiano.

Tercero, el único otro lugar de los cuatro Evangelios en que aparece ese texto combinado es el comienzo de Marcos (1,2), donde también define el papel del Bautista, va seguido inmediatamente por Is 40,3 (1,3) y no es parte de las palabras de Jesús, sino del comentario inicial del evangelista. Evidentemente, Mc 1,2-3 es una creación del evangelista o de al-

guna tradición cristiana heredada por él. Esto sugiere que tal podría ser el caso de Mt 11,10 par.

Finalmente, esta cita podría contener una insinuación de reflexión cristológica de la Iglesia primitiva. El texto de Mt 11,10c refleja probablemente la forma masorética de Mal 3,1, que dice: «Mirad, envío mi mensajero [o ángel] a preparar el camino delante de mí». En el pasaje de Malaquías, “delante de mí” alude a Yahvé; el texto de Q ha convertido esa expresión en “delante de ti” para que la profecía aluda a Jesús. Este fácil modo de transferir las referencias veterotestamentarias de Yahvé a Jesús no es insólito en la Iglesia primitiva (por ejemplo, “el día del Señor [Yahvé]” se convierte en “el día del Señor [Jesús]”), y podríamos tener aquí uno de tales cambios<sup>120</sup>. Por supuesto, ninguno de estos argumentos es concluyente. Pero, juntos todos ellos, hacen aconsejable descartar Mt 11,10 par. como una probable reflexión cristiana añadida a un *logion* auténtico de Jesús relativo al Bautista (Mt 11,7-9 par.)<sup>121</sup>.

c) La forma, el tono y el contenido cambian de nuevo en Mt 11,11 par., que es una comparación en dos partes, cuidadosamente equilibrada, de la grandeza de Juan con la del más pequeño en el reino de Dios (tema —el del “reino de Dios”— que no figura en el resto de Mt 11,7-11 par.). A primera vista, Mt 11,11a par. tiene a su favor el criterio de dificultad o el de discontinuidad. No es probable que los primeros cristianos pretendiesen menoscabar la categoría única de Jesús inventando la aseveración de que “entre los hijos de mujer no ha nacido ninguno más grande que Juan”. ¿En qué posición queda Jesús? Por eso parece bastante razonable suponer que el v. 11b, donde se afirma que el más pequeño en el reino de Dios supera a Juan, es una adición cristiana destinada a limitar el alcance general de 11a<sup>122</sup>. Lo expresado allí favorecería demasiado a Juan y nada a Jesús para quedar sin la correspondiente puntualización; por tanto, su alcance quedó restringido al tiempo anterior al momento en que Jesús empezó a proclamar y realizar el reino de Dios.

Pero las cosas no son tan simples. Como vimos en el capítulo 6 al estudiar el criterio de dificultad, éste no es de aplicación tan automática ni tan infalible como se podría pensar. Al igual que cualquier otro criterio, debe ser ponderado con el contrapeso de otras consideraciones, como las que, en este caso, pueden encontrarse en 11,11 par. Para empezar, no está tan claro que 11b deba ser rechazado como una adición cristiana a un 11a supuestamente original. Como señalan varios críticos, las dos partes de 11,11 constituyen un *logion* escueto y acabado que contiene un paralelo de contraste casi perfecto tanto retórica como teológicamente. El contraste es demasiado neto y ajustado para ser resultado de una “aclaración” doctrinal añadida años después de que Jesús pronunciase el dicho original<sup>123</sup>. Omitiendo el introductorio “en verdad os digo”, tenemos:

Entre [o: en]<sup>124</sup> los hijos de mujer no  
ha nacido ninguno más grande que Juan

Pero el más pequeño en el reino  
de Dios es más grande que él.

Varias observaciones se pueden hacer sobre las dos mitades de este versículo. La primera es que, según una opinión compartida por muchos exegetas, la forma de 11a refleja más intensamente un sustrato semítico con su “entre los hijos de mujer no ha nacido uno más grande”. Como tiene por costumbre, Lucas ha reescrito la fraseología semítica en un griego más normal: “Entre los nacidos de mujer, no hay uno más grande”<sup>125</sup>. Resulta interesante advertir que la forma de apariencia más semítica, la mateana, es también la que produce un mayor paralelismo entre las dos mitades del versículo. Así pues, como mínimo, 11b refleja la forma del dicho más primitiva y semítica. Asimismo puede reflejar una modalidad de pensamiento semítica denominada “negación dialéctica”. Mientras que la mente occidental trata de establecer distinciones midiendo cuidadosamente los grados de diferencia, la mente semítica suele oponer dos extremos, ninguno de los cuales debe ser considerado aisladamente, sino emparejado con el otro extremo. Un ejemplo de esta negación dialéctica se puede encontrar en la queja de Jesús de Jn 3,32-33: «Nadie acepta su testimonio [el de Jesús]; el que acepta su testimonio reconoce que Dios dice la verdad». Estrictamente hablando, las dos mitades del dicho se contradicen mutuamente. Están pensadas para ser consideradas juntas, como dos lados de una misma verdad<sup>126</sup>. Las dos mitades de Mt 11,11 par. quizá deberían entenderse así, como una negación dialéctica típicamente semítica<sup>127</sup>.

La segunda observación es que, sin nada que le dé pie en los versículos anteriores, 11b utiliza la expresión “el reino de Dios”, tan característica de la proclamación de Jesús. Uno de los rasgos distintivos del mensaje de Jesús en comparación con el de Juan es la proclamación del reino de Dios, porque, hasta donde podemos saber, el Bautista nunca empleó en su predicación esa expresión clave<sup>128</sup>.

La tercera observación –y tal vez la más sorprendente– es que, pese a la frecuente opinión de los intérpretes, 11b no limita la importancia de Juan con respecto a Jesús. La comparación se establece entre Juan y cualquiera (empezando por el menos importante) que esté en el reino de Dios. Ya tomemos ese estar en el reino como referente a etapas de la historia o a ámbitos de existencia, el contraste es entre la suprema dignidad de Juan entre los humanos en el mundo corriente/antiguo y cualquiera (“el más pequeño”, como extremo, sirve para dar fuerza a la comparación) que esté en un tipo de existencia nuevo, escatológico; es decir, en el reino de Dios.

Vemos, pues, que el sentido de 11,11 no es, en absoluto, explícitamente cristológico. Como sucede en la tradición de Mt 11,2-6, Jesús no establece un parangón entre él mismo y Juan, sino entre Juan y el nuevo estado de cosas que Jesús trae con su predicación y sus curaciones. De hecho, en comparación con Mt 11,2-6 par., Jesús se encuentra aún más “fuera del cuadro”. Allí, al menos, sus hechos milagrosos y su buena noticia eran los puntos de contraste con el ministerio de Juan, si bien la categoría de Jesús era considerada más implícita que explícitamente. Aquí, en 11,11, ni Jesús ni sus hechos ocupan el centro de la escena, sino la persona de menor importancia (y, por tanto, cualquiera) dentro del reino de Dios. Por eso, lo llamativo de 11,11, incluso en comparación con 11,2-6, es la falta total de contenido cristológico. En esto se encuentra más próximo al elogio de Juan en 11,7-9 par. (razón por la que acaso fue colocado inmediatamente después). A la vista de todo lo anterior, creo probable que las dos mitades de 11,11 estuviesen emparejadas desde el principio y procediesen del mismo Jesús <sup>129</sup>. En 11,11b par. no vemos a Jesús protegiendo celosamente su dignidad cristológica de un posible menoscabo por la especial relevancia de Juan, sino afirmando que cualquiera que haya entrado en el nuevo “campo de fuerza” que es el reino de Dios está por encima incluso de la persona más importante de la antigua situación <sup>130</sup>. En suma, consideraciones tanto de forma (las dos mitades del versículo se complementan) como de contenido (falta de preocupación cristológica) parecen apoyar la autenticidad de Mt 11,11 par.

Para ser justo, debo mencionar otra opinión a veces defendida, aunque yo no la encuentro muy convincente. Algunos autores, impresionados por la marcada trabazón de 11,11a + 11,11b, reconocen que todo el dicho fue creado a la vez. No obstante, sugieren que es en su totalidad un producto de la Iglesia primitiva <sup>131</sup>. Esta posición presenta dos dificultades. La primera es que, a menudo tácitamente, presupone que el dicho *tuvo* que ser creado por la Iglesia primitiva, por tener como único objeto restringir la importancia de Juan en favor de la de Jesús. Pero, como acabamos de ver, es *oera* la finalidad del dicho. Éste tiene como centro el reino de Dios, no Jesús (que es precisamente lo que se refleja en la mayor parte de las reconstrucciones del mensaje del Jesús histórico). La segunda consiste en imaginar que la Iglesia primitiva, precisamente cuando proclamaba a Jesús como el Mesías, el Señor o el Hijo de Dios, se tomó el trabajo de inventar un dicho en cuya primera mitad se declaraba que Juan era el más grande de los humanos nacidos en todo tiempo <sup>132</sup>.

En resumen, a excepción de la cita del AT contenida en Mt 11,10 par., nuestra segunda unidad (Mt 11,7-11 par.) de este “bloque del Bautista” parece conservar dichos auténticos de Jesús. En 11,7-9.11, Jesús aparece más desconectado del tema principal que lo estuvo en el relato sobre los

enviados de Juan (11,2-6) y elogia a éste como el recto profeta del desierto incapaz de doblegarse (a la voluntad de un Herodes Antipas corrupto, se sobreentiende). De hecho, con su bautismo y su anuncio del juicio definitivo e inminente de todo Israel, Juan era más que un profeta, si bien Jesús deja sin explicar el significado exacto de ese “más” escatológico. Sin embargo, aunque tanto aquí como en otros lugares Jesús afirma y apoya básicamente el mensaje escatológico del Bautista, también señala la importante diferencia entre Juan y él mismo. Para Jesús, el tiempo final que Juan creía muy próximo, ha llegado ya, al menos en cierta medida, y se trata más de un tiempo de salvación jubilosa que de castigo de fuego. Por eso, cualquiera que haya entrado en el reino escatológico de Dios que Jesús anuncia, incluso el israelita más insignificante, disfruta de una posición de mayor importancia y privilegio que la de Juan. Encontramos aquí una paradoja que veremos frecuentemente en las palabras y en los hechos de Jesús. Por un lado, Jesús hace del reino, no de sí mismo, el objeto directo de su predicación; pero, por otro, con lo que dice sobre el reino de Dios y lo que promete a quienes entren en él mediante la aceptación de su mensaje, realiza una autoafirmación enorme, aunque implícita: con el comienzo de su propio ministerio se ha producido un cambio definitivo en el calendario escatológico. Incluso aquí, en cierto modo, Jesús imita a su maestro. El Bautista no se hizo a sí mismo objeto directo de su propia proclamación; el arrepentimiento, el bautismo y la reforma en la conducta con vistas al juicio inminente ocupaban el centro de la escena. Sin embargo, al declarar que ese bautismo –que sólo él administraba– era el medio necesario para escapar de la destrucción final, Juan se convirtió implícitamente en parte esencial de su propio mensaje. En esto, como en muchas otras cosas, el Nazareno marcha en la dirección del Bautista aun cuando toma otro sendero.

3) La misma pauta de seguimiento con desviaciones, la misma similitud en el núcleo del mensaje unida a un cambio de acentuación y de estrategia ministerial, continúa en la tercera unidad del segundo “bloque del Bautista” procedente de Q: la parábola de los niños que juegan en la plaza (Mt 11,16-19 || Lc 7,31-35). Aquí, Mateo y Lucas difieren algo más en la formulación que en Mt 11,7-9 par., pero la tradición básica está bastante clara <sup>133</sup>. Este segmento se divide a su vez en tres subunidades: *a*) la pregunta introductoria (Mt 11,16a par.), *b*) la parábola de los niños (Mt 11,16b-17) y *c*) la aplicación de la parábola a Juan y Jesús (Mt 11,18-19 par.).

*a*) La pregunta retórica introductoria indica que la parábola se refiere a “esta generación”, un término peyorativo que Jesús aplica a sus contemporáneos que se niegan a creer en él <sup>134</sup>. El empleo de “esta generación” con un tono negativo tiene profundas raíces veterotestamentarias. Por ejem-

plo, Dt 32,5.20 habla de una “generación malvada y perversa” que está condenada a morir en el desierto después de haber salido de Egipto con enormes esperanzas (véase también Sal 78,8; cf. Jr 7,29; Sal 12,8). Como explica Friedrich Büchsel, la utilización por Jesús de “generación” (arameo, *dar*; griego, γενεά) revela «su propósito general –Jesús se refiere al pueblo en conjunto, no a los individuos– y su idea de la solidaridad en el pecado»<sup>135</sup>. Una vez más, nos llega un eco del programa del Bautista. Oportunamente, pues, esa pregunta retórica sirve de introducción a un material que sitúa a Jesús y al Bautista uno al lado del otro.

Antes de examinar la parábola y su aplicación es preciso advertir que no todos los especialistas opinan que las dos subunidades correspondientes formasen un conjunto en la enseñanza original de Jesús: pudieron existir primero por separado y luego ser unidas en Q<sup>136</sup>. Aunque yo admito tal posibilidad, me cuesta imaginar que una parábola tan lacónica como la de 11,16b-17 circulase sola durante mucho tiempo en la tradición oral. Esa forma aislada suscita la cuestión del *Sitz im Leben*: ¿qué significado y función habría tenido, y en razón de qué habría sido especialmente conservada? Por ello coincido con Norman Perrin en que, muy probablemente, parábola y aplicación formaban una unidad desde el principio<sup>137</sup>, y desde esa perspectiva serán tratadas aquí. Al realizar el análisis de las dos subunidades veremos que algunos argumentos en contra de su unidad original no son muy convincentes. Además, la simple admisión de que la parábola y su aplicación eran en un principio unidades aisladas no resuelve la cuestión de si alguna de ellas tiene en Jesús su origen. Bultmann, por ejemplo, aunque considera la aplicación como no original, está dispuesto a admitir que la forma de la parábola propiamente dicha puede ser una antigua tradición procedente de Jesús<sup>138</sup>.

b) La parábola de los niños que juegan en la plaza requiere una breve explicación preliminar sobre las parábolas de Jesús, en anticipación del estudio completo que realizaremos en un capítulo posterior. Casi todos los investigadores del Jesús histórico están de acuerdo en que las parábolas eran una forma privilegiada de su enseñanza, pese a cuanto puedan discrepar entre sí a la hora de interpretarlas. El hecho de que en la tradición sinóptica abundan las parábolas y aparezcan distribuidas por todas las fuentes, más la ausencia en el resto del NT de parábolas tan hábil y artísticamente elaboradas, constituyen un buen argumento para postular que muchas –si no todas– las de los Evangelios tienen su origen en la enseñanza de Jesús. La “parábola” como medio didáctico se remonta a una forma flexible y multiforme de expresión sapiencial utilizada en el AT, la cual recibe el nombre de *mashal* y frecuentemente es traducida en los LXX como “parábola” (παραβολή) y, en el AT, como “proverbio”. Esencialmente, el *mashal* es una especie de comparación, utilizada como medio de



enseñanza, y susceptible de adoptar tantas y tan diferentes formas literarias que en el AT un *meshal* puede ser desde un proverbio o aforismo de no más de una línea hasta un largo relato histórico, un discurso revelatorio o un cuento con una complicada alegoría, pasando por una canción burlesca, un enigma o un oráculo. Del mismo modo, la palabra παραβολη tiene en los Evangelios sinópticos una amplia gama de significados (p ej., proverbio, símil, ejemplo, alegoría), aunque los eruditos tienden a restringir el significado de “parábola” a las parábolas narrativas de Jesús.

En este sentido más estricto, las parábolas de Jesús son símiles o metáforas extensas, comparaciones desarrolladas en forma de pequeños relatos. Contra la exagerada tendencia de la exégesis patristica a convertir las parábolas en alegorías detalladas, el gran especialista alemán Adolf Julicher ya subrayó en su época que la parábola tiene generalmente un solo punto de comparación<sup>13</sup>. Aunque la aseveración de Julicher es un saludable correctivo contra la fantasía desbordada, entraña el peligro de que las grandes obras de arte verbal que llamamos parábolas sean percibidas simplemente como claros y cómodos medios para enseñar verdades eternas, de los cuales se puede prescindir una vez captadas esas verdades. Trabajos más recientes han puesto de relieve el arte poético, a veces desconcertante, que encierran las parábolas. Aunque, por lo general, éstas han sido sacadas de acontecimientos de la vida diaria dotados de fuerza y realismo, a veces funcionan como una especie de enigma destinado a sorprender y servir de acicate mental para forzar a los oyentes a reflexionar sobre la parábola y, al hilo de ésta, también sobre su propia vida. Lejos de ser simplemente un bonito relato más, la parábola contiene a veces una marcada vena polémica. Con sus sorpresas, sus paradojas y sus súbitos cambios en la línea de pensamiento, puede constituir un “ataque” contra la percepción que los oyentes tienen de Dios, de la religión, del mundo y de sí mismos. La parábola es a menudo, pues, un reto a cambiar de ideas y de vida, y, como tal, uno de los medios preferidos de Jesús para llamar al pueblo al arrepentimiento y a una mutación radical en el corazón, en la mente y en la conducta.

Por la comunicación dinámica que las parábolas generan, el “reino de Dios” proclamado por ellas no se puede equiparar, las más de las veces, a ningún personaje de una determinada parábola, sino a la situación global, al conjunto de la acción o interacción que tiene lugar en la parábola y que debe acontecer también en la vida de los oyentes. La parábola es, pues, un “acontecimiento en palabras”, está cargada con la fuerza del reino al que ella hace referencia. Dada esta visión dinámica de las parábolas, que reconoce su fuerza poética y su carácter dialógico, no hay razón para insistir en una estricta dicotomía entre las parábolas de Jesús propiamente tales (sustentadamente, con un solo punto de comparación) y las interpretaciones alegóricas (que, según se afirma, deben ser atribuidas todas ellas a los evange-

listas o a la Iglesia posterior)<sup>140</sup>. Puesto que los profetas del AT (especialmente Ezequiel), antes de Jesús, y los rabinos, después de él, utilizaron libremente la alegoría en sus *meshalim* (plural de *mashal*), habría sido extraño, si no increíble, que Jesús nunca hubiese introducido elementos alegóricos en sus palabras. Los rasgos alegóricos no son necesariamente óbice para que una parábola tenga un tema, interrogante o reto principal<sup>141</sup>.

Armados de esta idea esquemática sobre la naturaleza de las parábolas, estamos ya en condiciones de echar un vistazo a la de los niños que juegan en la plaza.

[Esta generación] es como niños sentados en la plaza que gritan a los otros niños [o: unos a otros]:

«Os hemos tocado la flauta, y no habéis bailado; hemos cantado lamentos, y no habéis hecho duelo».

A la luz de nuestro sumario estudio acerca de las parábolas, comprendemos que la frase inicial “[esta generación] es como niños sentados en la plaza” no implica que debamos identificar inmediatamente la generación que se niega a creer en Jesús con los niños que gritan en el relato. Tal vez la situación, la actitud o la acción de “esta generación” sea comparada con algún otro grupo o, simplemente, con la situación, actitud o interacción general descrita.

En el núcleo de la parábola, la estructura básica de la queja de los niños se percibe bastante fácilmente: es la estructura del paralelismo antitético (tocar la flauta y bailar frente a cantar lamentos y hacer duelo), que Joachim Jeremias identifica como típica de la enseñanza de Jesús. No está tan claro, en cambio, cuál es el juego concreto a que juegan los niños. Se puede entender el texto en el sentido de que el primer grupo de niños juega “a las bodas” tocando una alegre tonada, mientras el segundo grupo se niega a cantar. Luego, el primer grupo, para seguir el humor del segundo, se pone a jugar “a los entierros” y toca un aire fúnebre, pero el remilgado grupo segundo rehúsa acompañarlos con golpes de pecho en señal de duelo<sup>142</sup>. Sin embargo, cabe otra explicación para ese conflicto infantil: el primer grupo insiste en jugar a las bodas y el segundo a los entierros, y como, obstinadamente, ninguno de ambos grupos quiere seguir en el juego al otro, se produce como único resultado frustración, pérdida de tiempo e inacción<sup>143</sup>.

De cualquiera de las dos maneras cabe interpretar esta sucinta parábola. Intentando cortar el nudo gordiano, Joachim Jeremias subraya el detalle de que los niños estaban “sentados” (καθημένοις). Para él, esto significa que los del primer grupo, desde el lado de la plaza donde están situados en tan cómoda posición, intentan conseguir que los del segundo

grupo bailen figurada y literalmente “al son que ellos tocan”; y cuando los otros niños se niegan primero a bailar y luego a hacer duelo, los del primer grupo se quejan de que son unos aguafiestas. Personalmente, yo no estoy seguro de que el detalle de la posición sedente resuelva con tanta facilidad todo el problema <sup>144</sup>. No obstante, el sentido general de la parábola es el mismo en ambas interpretaciones: el hecho de que “esta generación” sea insustancial, caprichosa y deseosa de imponer su voluntad (aunque ésta pueda cambiar de un momento a otro) es lo que suscita la crítica de Jesús <sup>145</sup>.

Al buscar la aclaración y especificación del sentido general en la aplicación subsiguiente, se encuentra uno ante diversas posibilidades, como corresponde a un discurso-enigma que, naturalmente, es susceptible de múltiples interpretaciones. Resulta necesario, pues, empezar por lo seguro. Primero, la aplicación presenta un claro paralelismo antitético tanto de forma como de contenido:

*Mt 11,18 par.*

Porque vino Juan [el Bautista <sup>146</sup>],  
que no comía ni bebía <sup>147</sup>,  
y decís:

“Tiene un demonio”.

*Mt 11,19 par.*

Viene el Hijo del hombre,  
que come y bebe,  
y decís:

“Ahí tenéis un comilón y un borracho,  
amigo de recaudadores de impuestos y  
pecadores”.

Lo que sorprende de inmediato es que no sólo la parábola, sino también su aplicación, están estructuradas con arreglo al paralelismo antitético.

Segundo, debemos notar que estos dos versículos (11,18-19 par.) no sólo están relacionados entre sí y con la parábola a través del paralelismo antitético, sino que además están unidos orgánicamente a la parábola mediante una estructura quiástica (entrecruzada) de A-B-A'-B'. El quiasmo es un instrumento retórico muy utilizado tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y bien ejemplificado en este caso. Antes, la parábola ha pasado del alegre baile típico de las bodas a las señales de duelo propias de los entierros. La secuencia alegría-tristeza aparece ahora invertida en la aplicación, donde (como conviene al orden cronológico de los acontecimientos) primero se menciona al adusto y ascético profeta del juicio (Juan) y luego al alegre predicador de la buena noticia (Jesús). El quiasmo se presenta así como alegría-tristeza-tristeza-alegría. Es extraño que, de Dibelius en adelante, algunos críticos hayan considerado secundaria la unión de la parábola con la aplicación porque, supuestamente, la conexión entre ambas es forzada y artificial <sup>148</sup>. Esos eruditos parecen no haber percibido la obvia interacción del paralelismo antitético, tanto en la parábola como

en la aplicación, con la estructura quiástica que las une. No da la impresión de que tan estrecha y clara correspondencia sea el resultado de una unión fortuita y posterior de dos tradiciones dispares que hubiesen flotado separadamente por algún tiempo en el mar de la tradición oral. Parece confirmada, pues, mi suposición inicial sobre la unidad original de la parábola y su aplicación.

Sin embargo, esto no resuelve la ambigüedad básica de ambas. De hecho, casi se podría argüir que la parábola y la aplicación formaban una unidad desde el principio porque el dicho sobre Juan y Jesús armoniza “perfectamente” (si se puede emplear tal palabra) con la ambigüedad de la parábola. Aun cuando fuera acertada la interpretación que Jeremías hace de ella (el grupo que está sentado toca y se lamenta, mientras que el otro grupo se niega a todo), el modo exacto en que se entrecruzan la parábola y la aplicación resulta ambiguo. Siguiendo a Jeremías, es posible ver en el grupo de niños sentados representada “esta generación”, la cual ha tratado de dar órdenes a Juan y a Jesús para que acomoden su mensaje y praxis al gusto de ella según el momento. Pero Juan y Jesús —cada uno a su manera— han demostrado ser verdaderos profetas de Dios negándose a plegar su mensaje y forma de actuar a los caprichos humanos. “Esta generación” ha querido llevar la batuta, pero ninguno de los dos profetas ha querido bailar al ritmo que se les marcaba.

Esta interpretación encaja en el sentido general de la parábola más la aplicación; sin embargo, dada la compleja intersección creada por el quiasmo, se podría esperar una correspondencia más estrecha entre la interpretación y la estructura. Por eso me inclino a pensar que más bien son Juan y Jesús los niños que llaman. Con su predicación, ellos han exhortado a “esta generación” a decidir y actuar. El ascético Juan lanzó una seria llamada al arrepentimiento, endurecida con tremendas advertencias sobre un juicio y un castigo de fuego inminentes. Pero “esta generación” se negó a unirse al *Dies irae* que Juan entonaba por el mundo presente, despreció al lúgubre profeta del desierto que sólo se alimentaba de saltamontes y miel silvestre <sup>149</sup>: el pobre hombre debía de estar loco (= tenía un demonio, en términos religiosos). Jesús, el *bon vivant*, lanzó una llamada al arrepentimiento muy distinta de la de Juan. Sentando a su mesa también a los recaudadores de impuestos y a los pecadores, los parias de la sociedad judía en el aspecto religioso, Jesús ofreció un fácil y alegre camino de entrada en el reino de Dios que él proclamaba. Pero, en un arrebatado de puritanismo, “esta generación” se dijo que no era posible que ningún santo profeta enviado por Dios adoptase un estilo de vida tan libre y dado al placer, ni que se codease con la morralla religiosa ofreciendo seguridades sobre el perdón de Dios sin exigir el debido proceso de inserción en la sociedad religiosa judía. Si ese Jesús era un comilón y un borracho <sup>150</sup> y

confraternizaba a la mesa con gente que robaba a sus compatriotas judíos (los recaudadores)<sup>151</sup> o que pecaba intencionada y abominablemente y se negaba a arrepentirse (los pecadores)<sup>152</sup>, ¿cómo podía ser un verdadero profeta y reformador? Así, por razones opuestas pero igualmente fáciles de alegar, “esta generación”, como el renuente segundo grupo de niños, rechaza las llamadas al arrepentimiento procedentes de un Juan demasiado ascético y de un Jesús demasiado alegre. El resultado es la parálisis espiritual y una aparente frustración del plan establecido por Dios con vistas a salvar al pueblo elegido en la hora final de su historia.

Para entender lo grave de la acusación contra Jesús de Mt 11,19 par., debemos recordar una idea clave subrayada por E. P. Sanders: pese a las descripciones que ofrecen Jeremías y muchos otros, los “pecadores”, en la tradición sobre Jesús de los sinópticos, no son asimilados a la llamada “gente del país” (los ‘*amme ha’ares*)<sup>153</sup>. La “gente del país” eran el pueblo judío corriente e inculto, que no tenía el tiempo, la instrucción ni los medios necesarios para seguir las minuciosas observancias de aquellos otros judíos (los *jaberim*) que se agrupaban voluntariamente a fin de conservarse en un alto estado de pureza ritual. Aunque no mantenían esa pureza casi sacerdotal, los judíos palestinos corrientes no eran irreligiosos, y los celosamente observantes no veían en ellos a los “malos” o “pecadores”. Se consideraba pecadores a quienes rechazaban intencionadamente los mandamientos del Dios de Israel tal como esos mandamientos eran entendidos por los judíos en general, no sólo por un grupo selecto de puritanos. Esa compañía que tenía Jesús a la mesa era, por tanto, gravemente afrentosa para muchos judíos y no únicamente para los *jaberim* o los fariseos. Él insistía en mantener estrechas relaciones no sólo con judíos desaprensivos que robaban a sus conciudadanos (los recaudadores), sino también con los que se mofaban de la alianza y de los mandamientos de Dios. A semejantes malvados osaba Jesús ofrecer perdón y un lugar en el reino de Dios, sin aparentemente imponerles como condición ineludible que se sometiesen al habitual proceso de reintegración en la comunidad religiosa judía: oraciones de arrepentimiento, restitución de los bienes mal adquiridos o la correspondiente indemnización, sacrificio en el templo y compromiso de observar la ley mosaica<sup>154</sup>. Su existencia de *bon vivant* con ladrones y pecadores era, pues, mucho más escandalosa y alarmante que el simple infringir las reglas de pureza, tan caras para los *jaberim* o para los fariseos<sup>155</sup>.

En capítulos subsiguientes continuaremos examinando las serias implicaciones de todo esto. Lo visto hasta ahora añade nueva fuerza a los argumentos a favor de la autenticidad de 11,18-19 par. y de la total unidad de 11,16-19. Para empezar, aunque en los vv. 18-19 se establece un contraste entre Juan y Jesús en cuanto al estilo de sus ministerios, ambos

son situados básicamente en el mismo nivel como dos figuras proféticas –paralelas en muchos aspectos– que aparecen en la escena de la historia. No obstante sus diferencias, en los vv. 18-19 aparecen yuxtapuestos como dos emisarios de Dios que encuentran el mismo rechazo por parte de “esta generación” a pesar de la disimilitud de sus estilos. Ahora bien, parece improbable que la Iglesia primitiva hubiese creado un dicho que convierte a su Mesías crucificado y resucitado, al “Hijo del hombre” que ha de venir, en una figura profética simplemente igual, aunque alternativa, a la del Bautista. La improbabilidad pasa a ser casi imposibilidad cuando se advierte que el v. 19 conserva –caso único en todo el NT– el recuerdo de que Jesús era calificado de comilón y borracho en su indecorosa búsqueda de discípulos entre ladrones recaudadores de impuestos y gente empecatada, cuya compañía rehuirían todos los judíos decentes, fariseos o no. Resulta muy difícil concebir que la Iglesia primitiva introdujese unas palabras tan cáusticas y hostiles sobre Jesús si anteriormente no existía tal dicho.

E. P. Sanders se halla sumamente convencido de esto y muestra con detalle cómo los criterios de historicidad “funcionan realmente” en el presente caso <sup>156</sup>. Desde tres bases, Sanders defiende como histórica la promesa de Jesús sobre la salvación de los pecadores. 1) Hay testimonio múltiple en cuanto al contenido; el material evangélico es amplio en extensión. 2) Hay testimonio múltiple en cuanto a la forma: parábolas, otros dichos, declaraciones de intención categóricas, informes de la actividad de Jesús y referencias de acusaciones contra él. 3) Es aplicable el criterio de discontinuidad: «Hasta donde podemos saber, la Iglesia primitiva no se caracterizaba por una gran tolerancia hacia los pecadores». Llaman la atención los esfuerzos de Paul Hoffmann para sostener su afirmación de que 11,18-19 es una creación de la Iglesia primitiva y, sin embargo, refleja verdadero conocimiento histórico acerca de Jesús <sup>157</sup>. Si, como pretende ese autor, 11,18-19 es un comentario no original sobre 11,16-17, uno se pregunta por qué la Iglesia primitiva realizó el esfuerzo especial de 1) introducir una referencia al Bautista en un *logion* que no la requería; 2) convertir a Juan en una figura paralela a Jesús, el Señor; 3) hacer a este Señor objeto de una burla injuriosa, y 4) sacar a colación una acusación de posesión diabólica relativa al Bautista sobre la que no existe ningún dato en el NT ni en Josefo. La teoría de la creación del dicho por la Iglesia primitiva implica, pues, bastantes hipótesis imposibles de comprobar y explicaciones enrevesadas. Una solución mucho más simple es que 11,18-19 forma una unidad original con 11,16-17 y procede del mismo Jesús <sup>158</sup>.

Además, después del acontecimiento pascual, el tema de los compañeros de mesa de Jesús había dejado de ser candente. Las primeras batallas dialécticas libradas a partir de entonces entre los judíos corrientes y los

judíos cristianos sobre la persona de Jesús se centraban en las afirmaciones cristianas de que un delincuente crucificado era el Mesías, de que Dios lo había resucitado de entre los muertos y de que ese Jesús glorificado iba a venir pronto a juzgar a Israel. Eran estas asombrosas ideas las que los cristianos judíos trataban de inculcar en sus compatriotas, pese al rechazo de ellas por la mayoría. Parece absurdo que, en medio de semejante predicación, la Iglesia se pusiera a inventar y difundir un dicho donde se refería que Jesús había sido acusado de comilón y borracho, cuando el debate tenía como eje otros campos y la evocación de tales recuerdos difícilmente iba a servir de ayuda a la causa.

Un argumento similar podría ser presentado sobre lo que se dice de Juan en el v. 18. No hay indicios de que existiera una larga tradición de vituperación del Bautista después de su muerte. Antes bien, parece ser que, años después de la ejecución de Juan por Herodes Antipas, algunos judíos, según Josefo, vieron en la derrota del tetrarca a manos del rey Aretas un castigo por esa muerte (*Ant.* 18.5.2 §116-19). Josefo podría haber querido evitar que se malinterpretase a Juan como un agitador político que acabó ejecutado por motivos políticos. Pero, tal como presenta el asunto en las *Antigüedades*, no da la impresión de que defienda a Juan de la impopularidad en general o de una acusación de posesión diabólica en particular. Como ha sucedido con otros personajes históricos, el martirio pudo haber proporcionado al Bautista la amplia popularidad e incluso la veneración de que no gozó en vida. Y, en todo caso, la calumnia de que estaba diabólicamente poseído tiene más sentido en labios de quienes lo rechazaban o atacaban estando él aún en escena. Crear la acusación cuando ya había sufrido el martirio a manos de Antipas y alcanzado la veneración de muchos judíos habría sido sumamente extraño.

Dos objeciones menores nos impiden aún aceptar 11,18-19 par. como procedente de Jesús. La primera es el uso solemne del verbo “vino” (ἦλθεν) en un dicho en que Jesús habla de sí mismo, si consideramos, como muchos críticos, que la forma de aoristo, ἦλθεν, de Mt 11,19 es más original que la forma de perfecto, ἐλήλυθεν (ha venido), de Lc 7,34<sup>159</sup>. Realmente, el mero empleo del verbo “vino” tanto para el Bautista como para Jesús indica que no tiene connotaciones sobre la preexistencia ni sobre la misión única del Mesías. En su contexto, el verbo alude a la aparición, en el escenario público de la historia religiosa de Israel, de dos hombres que decían haber recibido de Dios el encargo de hablar a su pueblo. De hecho, la idea de algún tipo de misión o conciencia profética se encuentra en labios de Josefo, en el pasaje de *La guerra judía* (3.8.9 §400) donde utiliza el verbo ἦκω (“he venido”) al proclamar un oráculo profético a Vespasiano. Todo esto pone en tela de juicio la opinión de Bultmann, quien sostiene que la declaración “he venido” en boca de Jesús hace referencia a algo

del pasado y, por tanto, tiene que ser una creación posterior de la Iglesia. Viene a socavar aún más la posición bultmanniana el hecho de que no es posible saber con seguridad qué forma verbal aramea es la que traduce el aoristo griego ἦλθον (¿perfecto pe'ál?, ¿participio activo pe'ál?). Si es la forma del perfecto pe'ál, convendría recordar que, en ella, el verbo arameo 'ata' ("venir") puede tener a veces sentido de presente o de perfecto. Además, ἦλθεν (Mt 11,19 par.), en su actual contexto narrativo —un discurso de Jesús durante su ministerio público—, requiere el valor de "he venido", no de "vine" (en el sentido de una mirada retrospectiva a una vida ya concluida). Si ἦλθεν puede tener ese significado en el Evangelio de Mateo, es difícil ver por qué no ha de tenerlo también en Q o en la forma griega más antigua del dicho. Así pues, el argumento contra la autenticidad basado en la simple presencia de ἦλθεν resulta insostenible<sup>160</sup>.

Una segunda objeción contra la autenticidad surge de la designación de Jesús como "el Hijo del hombre" (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) en 11,19 par. "El Hijo del hombre" es probablemente el título o nombre más problemático y controvertido de cuantos se aplican a Jesús en la tradición evangélica. Lo examinaremos detenidamente en un capítulo posterior. Aquí, me limitaré a señalar que su presencia en 11,19 par. no necesariamente pone en tela de juicio la autenticidad de todo el dicho<sup>161</sup>. Esa presencia puede ser explicada de varias maneras. 1) Es posible que "el Hijo del hombre" fuera introducido más tarde en lugar de un "yo" (ἐγώ) original; esto procuraría un perfecto equilibrio si el simple "Juan" de Mt 11,18 (y no "Juan el Bautista" de Lc 7,33) fuera la lectura original de Q<sup>162</sup>. 2) Quienes sostienen que la expresión aramea original equivalente a "Hijo del hombre" (*bar ['e] nasa'*) pudo haber sido utilizada como sustituto de "yo" en el arameo palestino de la primera parte del siglo I no encontrarían problemática su presencia en este lugar. Sin embargo, no hay pruebas de tal uso en la época mencionada<sup>163</sup>; y otros significados "genéricos", como "un hombre como yo" o "cualquier hombre de mi condición" no concuerdan con la referencia específica que se encuentra aquí (el paralelo con Juan Bautista y las acusaciones concretas). 3) A mi entender, es muy posible que Jesús, el forjador de parábolas, emplease a propósito —y muy oportunamente en la aplicación de una parábola— el vago *bar ('e)nasa'* como una autodesignación a modo de parábola, enigma o acertijo. Cualquiera que sea la explicación elegida, "el Hijo del hombre" no crea ningún problema tan grave que venza el peso de las muchas razones existentes para aceptar la autenticidad de Mt 11,18-19 par. y la unidad del conjunto de Mt 11,16-19 par.<sup>164</sup>.

Una dificultad final para casi todos los exegetas, sin que importe la postura elegida sobre la autenticidad, es el significado de la curiosa frase con que concluye la perícopa en su forma actual: "Pero la sabiduría es acre-



ditada por todos sus hijos” (así Lc 7,35; Mt 11,19 dice “por sus obras”) <sup>165</sup>. El versículo presenta muchos problemas de traducción e interpretación <sup>166</sup>. El verbo ἐδικαιώθη (literalmente, “fue acreditada”, “fue justificada”) probablemente deba traducirse en tiempo presente (“es acreditada”), ya expliquemos el presente como una traducción ultraliteral de un tiempo perfecto semítico, como un aoristo profético (que afirma la seguridad de un hecho futuro poniendo el verbo en pasado) o un aoristo gnómico (“la sabiduría siempre es acreditada”) <sup>167</sup>. Por encontrarse inmediatamente después de dos conspicuos ejemplos de cómo el pueblo de Dios rechaza a los profetas que Dios le envía, la afirmación de que la sabiduría es o será acreditada sugiere que καί (el “y” introductorio) tiene un sentido adversativo y debe ser traducido como “y sin embargo”.

La concatenación de una parábola, de un dicho sobre dos profetas escatológicos rechazados cuando ofrecen a Israel la salvación en la última hora de su historia y de una promesa sobre la acreditación de la sabiduría nos recuerda que la apocalíptica judía fue en parte resultado de una amalgama de influencias proféticas y sapienciales. Por tanto, en este contexto, “sabiduría” (σοφία) alude probablemente al plan salvífico divino, sabio y bien ordenado, que está llegando ya a su momento culminante. Una gran parte de los israelitas rechazan a los profetas finales de Dios, y a primera vista podría parecer que ese sabio plan de salvación será frustrado por la obstinación de Israel. No obstante, hay quienes aceptan el mensaje de los dos profetas, y ellos (¿los profetas, los receptores del mensaje o unos y otros?) acabarán siendo acreditados <sup>168</sup> por la sabiduría de Dios.

Esta línea de interpretación presupone que la lectura más original del dicho es “y, sin embargo, la sabiduría es acreditada por todos sus hijos” más que “por sus obras [las de ella]”. Muchos especialistas mateanos ven en la referencia a las *obras de la sabiduría* de 11,19 una inclusión creada deliberadamente por Mateo, quien además redactó el comienzo mismo de este “bloque del Bautista” procedente de Q de forma que se pudiese leer: «Juan, que había oído hablar en la cárcel de las *obras del Mesías...*» <sup>169</sup>. En cambio, “hijos” hace que el final de esta subunidad armonice bien con su comienzo, la parábola de los niños (“hijos”) sentados en la plaza; esta inclusión, situada a menor distancia de aquello a lo que haría referencia, tiene más probabilidades de ser original, si no en la enseñanza de Jesús, al menos en Q <sup>170</sup>.

Con todo, no está claro a qué alude exactamente “todos sus hijos [los de la sabiduría]”. El contexto inmediato invitaría a ver a Juan y Jesús como los dos hijos de la sabiduría, quienes, por fidelidad a su misión para con Israel frente a sus adversarios, tratan de que el sabio plan de Dios quede acreditado, es decir, que finalmente se lleve a cabo. Tal interpretación si-

tuaría nuevamente a Juan y Jesús en el mismo nivel, por lo cual armonizaría con el resto de la unidad. El principal obstáculo con que tropieza es la palabra “todos” delante de “hijos”, la cual, naturalmente, se refiere a un grupo mayor que el formado por Juan y Jesús. Aparte de eso, como advierte Joseph Fitzmyer, en el paralelo mateano no figura “todos”, que, en consecuencia, puede ser una adición de Lucas, y más dado que este evangelista realiza frecuentemente esa misma adición a sus fuentes<sup>171</sup>. Si tal fuera el caso, la forma original de Q habría hablado de la sabiduría acreditada simplemente “por sus hijos”, y la referencia a Juan y Jesús sería perfectamente plausible. Por supuesto, todo esto es especulativo en muy alto grado. Si, por el contrario, “todos” hubiese figurado en la forma original del dicho, la referencia a sólo dos personas sería forzada. Entonces, probablemente habría que identificar todos los hijos de la sabiduría con todos los hijos de Israel que habían demostrado ser verdaderos hijos de ella al aceptar a sus emisarios. Aquí, nuevamente, aunque sólo de un modo implícito, Juan y Jesús aparecen unidos como los dos profetas de la sabiduría; pero el dicho se centra más bien en quienes los escuchan<sup>172</sup>.

Con tantas interpretaciones posibles y sin medios seguros para elegir entre ellas, resulta obligado admitir que Lc 7,35 par. no deja de producir desconcierto. Quizá lo prudente sería evitar que nuestro tratamiento del “bloque del Bautista” dependiese de la autenticidad de Lc 7,35 par. y de su conexión original con el resto de Lc 7,31-34 par. Fitzmyer podría estar en lo cierto al afirmar que Lc 7,35 par. no formaba parte de esa unidad (7,31-34 par.) en la fase más temprana de la tradición. Más de un comentarista ha señalado que la palabra “sabiduría” aparece en Lc 7,35 repentinamente, sin que haya la menor preparación para ello en el contexto inmediato de la parábola de los niños y su aplicación. La misma dificultad que encuentran los exegetas para hallar el sentido de 7,35 podría reflejar el hecho de que ese material no fue unido a la parábola y su aplicación hasta una etapa posterior. La unión pudo tener lugar durante la formación de Q, al ser atraído 7,35 hacia el resto de la unidad por la palabra de engarce “hijos”<sup>173</sup>. Incluso hay un posible indicio retórico de que en su origen la tradición concluía en la comparación entre Juan y Jesús de Lc 7,33-34 (= Mt 11,18-19). Aunque los dichos sobre ambos están cuidadosamente contruidos con arreglo al paralelismo antitético, la acusación contra Jesús (introducida por “y decís”) dobla en extensión a la relativa al Bautista. Que la descripción negativa de Jesús rompa el paralelismo con una línea adicional (“amigo de recaudadores de impuestos y pecadores”) podría ser señal de que la perícopa ha concluido<sup>174</sup>.

Hemos llegado al final de nuestro estudio de las tres unidades principales (Mt 11,2-6.7-11.16-19 par.) que componen el segundo “bloque del Bautista” procedente de la tradición Q y tratan sobre los dichos de Jesús

relativos a Juan. Aun reconociendo adiciones secundarias y terciarias tanto en el nivel de Q como en el de los evangelistas, hemos visto que la sustancia de esos tres fragmentos de tradición se ajusta a varios criterios de autenticidad, y, por tanto, hay buenas razones para pensar que, en lo esencial, proceden del Jesús histórico. No por casualidad, esos dichos nos han introducido ya a una serie de temas que forman una “breve lista” de campos fundamentales de la investigación sobre Jesús: 1) el reino de Dios; 2) los milagros de Jesús; 3) su convivialidad con recaudadores de impuestos y pecadores; 4) la escatología que todo ello implica; 5) el recurso por parte de Jesús a técnicas retóricas como el paralelismo antitético y a géneros sapienciales como la bienaventuranza y la parábola; 6) la categoría de profeta, el trascender esa categoría y la muerte violenta de profetas como el Bautista, y 7) las reivindicaciones personales que parecen implícitas en todo lo que dice y hace Jesús (la “cuestión de la cristología implícita”). En próximos capítulos investigaremos tales cuestiones detalladamente.

Por ahora, lo que debe llamarnos la atención al leer Mt 11,2-19 par. es que la mayor parte de esos temas son abordados tan sólo de pasada. Constituyen simplemente el telón de fondo del asunto focal: Juan Bautista y su lugar en el plan establecido. Muchos exegetas resumen el contenido de este segundo “bloque del Bautista” como “la relación de Juan con Jesús”. Aun siendo en cierto modo verdadera, esta definición no es exacta. Como hemos visto, Jesús, extrañamente, ocupa un segundo plano cuando no se halla ausente por completo (estrictamente hablando, ni siquiera es mencionado en los *logia* de Mt 11,7c-9.11 par). El tema estructural de Mt 11,2-19 par. es más bien la relación de Juan con la nueva situación escatológica que Jesús ha introducido<sup>175</sup>. Los milagros de Jesús, su proclamación de la buena noticia a los pobres, su abierta camaradería con los pecadores y los recaudadores de impuestos –no tan pobres, pero marginados en el aspecto religioso– atestiguan y en cierto grado hacen realidad la llegada definitiva de Dios en poder para salvar a su pueblo, Israel; en otras palabras, la llegada del reino de Dios. Tal es el nuevo estado de cosas que Jesús exhorta a Juan a aceptar mediante las palabras de Mt 11,6 par.: una bienaventuranza que es una espada de doble filo. No aceptar la alegre noticia de Jesús puede conducir a la desgracia escatológica, en vez de a la felicidad. Así pues, la primera unidad (11,2-6 par.) tiene un lado sombrío, sobre todo porque no hay señal de ninguna respuesta positiva por parte de Juan.

De contrarrestar ese aspecto menos risueño se encargan las alabanzas que Jesús dedica a Juan en la segunda unidad (Mt 11,7-9.11 par.). Los versículos 7-9, totalmente laudatorios, celebran al Bautista como un profeta firme y animoso (en comparación con el acomodaticio tetrarca que acabó matándolo) y más que un profeta. De hecho, el v. 11a (probablemente, en

su origen, una tradición independiente) llega a afirmar que no ha nacido de mujer nadie más grande que Juan. Pero, justamente cuando los elogios han alcanzado semejante pináculo, quedan cortados con una importante restricción. Se trata de una frase que, en contra de la opinión de algunos eruditos, muy probablemente no procede de la Iglesia primitiva, sino del mismo Jesús. Porque no limita la grandeza de Juan con respecto a Jesús, sino con respecto a cualquiera que, aceptando el nuevo estado de cosas que Jesús proclama, el reino de Dios, entre en él. Por una ruta distinta, el v. 11a + b llega al mismo equilibrio tenso que hemos visto en 11,2-6 par. Allí hubo para Juan el trato más deferente y diplomático, aunque acompañado de una delicada alusión a un fallo suyo. Se le invitaba a aceptar un reino cuya llegada se ha producido de acuerdo con el significado más profundo de su mensaje, pero en contra de sus expectativas concretas: un reino que ha llegado no sólo después de él, sino aparte de él. En 11,11, la ecuación se mantiene convirtiendo el respeto en profusas alabanzas, y la delicada alusión a las limitaciones de Juan, en una declaración categórica sobre su inferioridad. No estamos en condiciones de decir si este modo más abrupto de expresar la relación se debe a una negativa de Juan a aceptar la invitación de Jesús o, simplemente, al hecho de que Juan ya hubiera sido ejecutado y perteneciera al pasado incluso en sentido literal. Pero tanto la forma como el contenido indican que los dos términos de la dialéctica de 11,11 proceden de Jesús.

Este emparejamiento del respeto hacia Juan con el énfasis en la nueva situación traída por Jesús se encuentra también en Mt 11,16-19 par., donde la idea de Juan y Jesús como figuras paralelas halla su más clara expresión. El paralelo y, por tanto, la alta dignidad de Juan resultan evidentes: ambos personajes son profetas enviados por Dios para llamar al arrepentimiento a un Israel recalcitrante (“esta generación”). Significativamente, sin embargo, ese paralelismo es antitético. Juan, el asceta del desierto, lanzó una terrible advertencia sobre la destrucción inminente, así como una severa llamada a la reforma interior, mientras que Jesús, el *bon vivant*, celebró la alegría de la salvación banqueteeando con los marginados del ámbito religioso. Significativamente también, el paralelismo no es sólo antitético, sino que además muestra inclinación hacia uno de los lados. Juan aparece primero, Jesús después; Juan es hosco, Jesús alegre. Incluso cuando se trata de acusaciones lanzadas contra esta singular pareja escatológica, Jesús recibe una línea más de comentario. No por casualidad, hasta esta última unidad de los dos “bloques del Bautista”, Jesús no aparece como el objeto directo del discurso<sup>176</sup>. Si Mateo y Lucas reflejan el orden básico del material de Q sobre el Bautista, y si Q refleja a su vez la configuración de los dichos del Bautista y sobre él de la tradición oral, entonces los dichos de Juan y de Jesús sobre Juan fueron ordenados muy tempranamente para producir una breve declaración

teológica que culminaba con Jesús, el Hijo del hombre, trayendo la alegría del reino frente a los oponentes. Como quiera que sea, lo importante es que, pese a todo el paralelismo entre Juan y Jesús de Mt 11,16-19 par., el signo “más” escatológico cae claramente del lado de Jesús. Y si mi análisis es correcto, ese signo, aunque trazado de una forma delicada e indirecta, procede del mismo Jesús y hace explícito el plus escatológico presente implícitamente desde 11,2 en adelante.

En este segundo “bloque del Bautista”, visto como un todo y luego examinado en sus partes, hay un tipo especial de testimonio múltiple. Muy probablemente, en la etapa más temprana de la tradición oral, los varios dichos de Jesús sobre el Bautista circularon en pequeñas unidades desconectadas entre sí y revestidas de distintas formas literarias. Sin embargo, a pesar del carácter heterogéneo de la tradición sobre el Bautista tanto en la forma como en el contenido, el mensaje sigue siendo sustancialmente el mismo. Ya hagamos objeto de nuestra atención el apotegma, la cadena de preguntas retóricas, la parábola o las abiertas declaraciones sobre el Bautista presentadas en paralelismo antitético —dichos que Jesús expresó probablemente en diferentes ocasiones y circunstancias—, siempre encontraremos un tenso equilibrio: el Bautista es respetado, elogiado e incluso exaltado hasta el ápice del mundo humano; pero ése es un mundo que desaparece al traer Jesús con su misión las curaciones, la alegría, y los banquetes del reino. A juzgar por todo lo que hemos visto, ese delicado y tenso equilibrio, aunque reelaborado por la Iglesia primitiva, se remonta al mismo Jesús y a la delicada época de transición en que dejó de ser discípulo de Juan y se convirtió en un profeta paralelo y quizá rival de su antiguo maestro, para encontrarse como único profeta después del encarcelamiento y martirio de Juan y ante la perspectiva de correr la misma suerte. No es posible determinar a qué momento exacto de esa línea de acontecimientos pertenece cada uno de los dichos sobre el Bautista; sin embargo, en todos los casos, Jesús mantiene su cuidadosa postura de equilibrio en tensión. Por tanto, aquí se da una coherencia básica en apoyo de los otros criterios ya invocados.

4) Al estudiar las tres unidades principales de Mt 11,2-19 par. he pasado por alto deliberadamente algo del material contenido en la versión mateana del segundo “bloque del Bautista”, es decir, 11,12-15. Ese texto, que propiamente no pertenece al segundo bloque, es el que ahora voy a examinar.

Los vv. 14-15 pueden ser descartados inmediatamente como redacción mateana. La afirmación directa de que Juan es Elías (v. 14) no figura en el pasaje paralelo de Lucas, ni en ningún otro lugar de Q, ni en ninguna parte de toda la tradición evangélica, salvo en la reelaboración de Mc

9,11-13 efectuada por Mateo. En Mc 9,11-13, al bajar del monte de la transfiguración, Jesús responde de un modo un tanto confuso a la pregunta de sus discípulos sobre el supuesto retorno de Elías para restaurarlo todo. Les asegura que Elías tiene que venir primero (¿antes de la plena instauración del reinado del Mesías?); pero luego hace la afirmación dialéctica de que Elías ha venido ya, “y han hecho con él lo que han querido, como estaba escrito de él” (v. 13). Aunque resulta oscuro el significado exacto del versículo, parece haber una velada referencia efectuada por el Mesías secreto a Juan Bautista como Elías venido de incógnito. Como tiene por costumbre, Mateo pone fin al misterio y al desconcierto de los discípulos de Jesús finalizando su versión de la perícopa con la explicación: “Entonces entendieron los discípulos que se refería a Juan Bautista” (Mt 17,13). Ésta es la misma identificación directa del Bautista con Elías que encontramos en Mt 11,17 y en ningún otro lugar de los Evangelios. Las palabras del versículo final (v. 15), “el que tenga oídos, que oiga”, fueron tomadas por Mateo de Mc 4,9.23 y utilizadas también en Mt 13,9.43. En el caso de 11,15 sirven para subrayar la revelación –completamente nueva dentro de la tradición evangélica– de que el Bautista “es Elías, el que tenía que venir”.

El famoso *logion* de Mt 11,12-13 (= Lc 16,16) no es tan fácil de descartar. Claro que tampoco es tan fácil de entender. Como muestra el paralelo lucano, probablemente pertenece a Q, aunque las notables diferencias en las palabras y en el orden de las frases hacen más problemático determinar esa pertenencia que en el caso de la mayor parte del material correspondiente a los dos “bloques del Bautista”. Los especialistas no logran ponerse de acuerdo ni siquiera en lo relativo a si Mt 11,12-13 par. figuró en el documento Q. Su actual posición en Mateo, su actual posición en Lucas y una imposibilidad de decidir sobre la cuestión han encontrado propugnadores<sup>177</sup>. Como veremos después, la considerable redacción mateana, que da al *logion* más carácter de declaración sobre Juan Bautista del que tenía en Q, puede ser también la razón de que se encuentre ahora en el segundo “bloque del Bautista” de Mateo. En mi opinión, indicio de que Mt 11,12-13 no perteneció originalmente al segundo “bloque del Bautista” en Q es su posición en el Evangelio de Lucas dentro del contexto lucano de 16,14-18, una serie de dichos heterogéneos unidos solamente por una vaga asociación de ideas. No se concibe por qué razón Lucas habría trasladado el *logion*, desde su lugar en el segundo “bloque del Bautista”, a un contexto con el que no tiene ninguna conexión, salvo el débil vínculo de la palabra “ley”. Da la impresión de que Lucas, más psicólogo, conservó el orden “psicológico” (valga la palabra) del documento Q, mientras que Mateo, el gran arquitecto verbal, construyó con su equivalente de Lc 16,16 una gran estructura de conte-

nido homogéneo, es decir, su segundo “bloque del Bautista”. Así pues, dado que el *logion* de Mt,11-13 par. no tenía en un principio emplazamiento fijo, no se puede utilizar su actual contexto de Mt 11,2-19 para dilucidar cuestiones como las relativas a su formulación, orden o significado originales<sup>178</sup>.

Ésta es una de las razones por las que los críticos están tan divididos sobre las cuestiones aludidas. Otra es que, si bien algunas tendencias redaccionales aparecen claras (especialmente las de Mateo), los exegetas no logran ponerse de acuerdo en todos los casos sobre qué constituye un rasgo redaccional de un evangelista y cuáles eran la formulación y el orden primitivos. La gran dificultad para conocer la forma más antigua de este dicho y la gran diversidad de opiniones entre los comentaristas es lo que me ha movido a tratarlo por separado. Es importante que nuestros hallazgos básicos sobre Jesús y el Bautista no dependan de este *logion* especialmente difícil. Si puede arrojar nueva luz en lo que tenemos ya visto del segundo “bloque del Bautista”, tanto mejor. Si, por el contrario, muestra ser renuente e impenetrable, aún nos quedan los resultados de nuestro estudio de las tres unidades principales de Mt 11,2-19 par.

Los problemas que implica el reconstruir siquiera la primitiva forma Q del dicho, por no mencionar su hipotética formulación por el Jesús histórico, se hacen patentes nada más ver las dos versiones del *logion* (con las similitudes verbales destacadas)<sup>179</sup>:

	<i>Mt 11,12-13</i>		<i>Lc 16,16</i>
12	<i>Desde los días de Juan Bautista hasta ahora, el reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo saquean.</i>	16a	<i>La ley y los profetas hasta Juan.</i>
13	<i>Pues todos los profetas y la ley profetizaron hasta Juan.</i>	16b	<i>Desde entonces, el reino de Dios es proclamado, y todos son forzados a entrar en él.</i>

Algunas de las diferencias entre Mateo y Lucas saltan inmediatamente a la vista. Una de las más obvias es el orden básico de las dos mitades del dicho: la primera mitad de Lucas (16,16a) corresponde a la segunda de Mateo (11,13), mientras que la segunda mitad del dicho en Lucas (16,16b) corresponde a la primera en Mateo (11,12). Además hay una notable diferencia de extensión. La primera mitad del dicho lucano es tan escueta que ni siquiera tiene un verbo; en cambio, la forma mateana (11,13), ligeramente más extensa, presenta uno. Para complicar aún más las cosas, algunas de las palabras griegas (βιάζεται, βιασταί, ἀρπάζουσιν) son difíciles de traducir en este contexto. Como se puede apreciar

arriba, coincido con los exegetas que ven un sentido negativo en esas tres palabras del *logion* según la versión mateana; la versión lucana puede tener un sentido más positivo. Claro que detallados estudios de las tres palabras, así como el hecho de que aparezcan prácticamente juntas en tan breve espacio, apoyan el sentido de violencia y saqueo en la forma mateana<sup>180</sup>.

En vista de los muchos puntos dudosos, lo mejor es empezar por lo que es debido manifiestamente a la redacción de Mateo y Lucas. Donde más se nota la mano de Mateo es en la reelaboración de la declaración sobre “la ley y los profetas”. Podemos tener la certeza de que “la ley y los profetas” es la lectura original, por ser éste el orden de la frase en los LXX y en el NT, así como en Qumrán<sup>181</sup>: ni los LXX, ni el NT (fuera de Mt 11,13), ni los escritos de Qumrán contienen un solo ejemplo de “los profetas y la ley”<sup>182</sup>. De hecho, Mateo invierte el “canon” del AT, haciendo que la Torá sea entendida proféticamente y a la luz de los profetas veterotestamentarios. Para Mateo, los profetas del AT son “el canon dentro del canon” (nótese el “todos los” delante de “profetas”), que apuntan hacia el momento central en la historia de la salvación: el acontecimiento de Cristo, particularmente la muerte y resurrección de Jesús. Incluso la ley es subsumida en esa gran función profética del AT. Por eso, al elegir un verbo para este *logion*, Mateo se decide por uno nunca utilizado como predicado de “ley” (*torá, νόμος*) en el AT hebreo, en los LXX ni en el NT: “profetizaron” (ἐπροφήτευσαν). Para Mateo, la Torá, como los profetas, tiene una función principal: señalar hacia su cumplimiento escatológico en Jesús<sup>183</sup>. Sin duda, Mateo se habría sentido especialmente libre para insertar ese verbo con carga teológica si el dicho no tenía verbo alguno.

Me inclino a pensar, por tanto, que el escueto *logion* lucano, desconcertante y similar a un *mashal*, es el que figuraba en Q: «La ley y los profetas hasta Juan». En mi opinión, esta lacónica frase, que inmediatamente suscita la cuestión de cuál es su significado, habría estado situada al comienzo de una unidad y seguida de alguna explicación o comentario. Además, como señala Jacques Schlosser, las dos partes del dicho lucano guardan el orden natural de la historia de la salvación (primero la ley y los profetas, después el reino). En cambio, es difícil de entender el exacto proceso lógico de Mt 11,12 + 13. La frase “pues todos los profetas y la ley, etc.”, ¿cómo justifica o explica la anterior declaración sobre la violencia que sufre el reino?<sup>184</sup> Es muy posible, por tanto, que Lucas haya conservado el orden original, así como las palabras originales de 16,16a. Esto concordaría con la idea general a que llegan los críticos: Lucas parece haber conservado el orden y las palabras originales de Q más frecuentemente que Mateo. Aunque esta “regla” no encuentra siempre confirmación y debe ser comprobada en cada caso, parece resultar válida aquí.



5. La segunda mitad del dicho (Lc 16,16b = Mt 11,12) presenta más problemas porque los indicios redaccionales no son tan claros y el sentido de algunas palabras clave es dudoso. Para empezar, en Lc 16,16b, aludiendo implícitamente a la buena noticia, figura “es proclamado” (εὐαγγελίζεται), uno de los verbos preferidos de Lucas, mientras que el verbo correspondiente en Mt 11,12 (“sufre violencia”, βιάζεται) no vuelve a aparecer en Mateo ni, de hecho, en ningún otro lugar del NT. Aparte de eso, aunque βιάζεται no figura en este punto de la forma lucana del dicho, se encuentra en la frase siguiente, donde Mateo utiliza otro verbo que denota violencia (“saquear”, “arrebatar” injustamente), junto con el sujeto βιασταί (“los violentos”). Todos estos indicios sugieren que el vocabulario de violencia (βιάζεται, βιαστής) pertenece al dicho original, mientras que la proclamación de la buena noticia es un pensamiento gozoso que el alegre Lucas ha insertado en un contexto sombrío<sup>185</sup>. El énfasis de Mateo en la violencia desde el principio al fin parece más original en la segunda parte del dicho<sup>186</sup>.

Es posible ver unas cuantas cosas más, éstas de menor importancia, relativas a las palabras originales de Q. Como admiten todos los intérpretes, “reino de *los cielos*”, expresión sólo utilizada por Mateo en el NT, es de acuñación suya, mientras que “reino de *Dios*”, de uso general (empleada incluso por Mateo unas cuantas veces<sup>187</sup>), figuraba en Q. Lucas-Hechos no utiliza ἀπὸ τότε (“desde entonces”) en ningún otro pasaje; en cambio, aparece en Mt 4,17; 16,21; 26,16, y constituye probablemente en los tres casos una contribución redaccional<sup>188</sup> del evangelista. No habría razón, pues, para que Mateo eliminara ἀπὸ τότε aquí, como tampoco para que Lucas lo insertara: lo más probable es que estuviese en Q. Otra observación viene en apoyo de este juicio. Si “la ley y los profetas hasta Juan” era el inicio original del dicho de Q, entonces “desde los días de Juan Bautista hasta ahora” es una expresión temporal innecesariamente larga y específica para empezar la segunda parte del *logion*. Además, Mateo pudo haber introducido “desde los días de Juan Bautista hasta ahora” al comienzo de 11,12 y añadido “hasta Juan” al final de 11,13 para establecer vínculos redaccionales con el dicho de Q presente en 11,11 y con la identificación de Juan con Elías que él mismo efectúa en 11,14<sup>189</sup>. En cambio, el simple “desde entonces” de Lucas tiene perfecto sentido como inicio de la segunda mitad del dicho aislado y está en armonía con el estilo conciso de la primera mitad.

Aun siendo consciente del carácter conjetural de mucho de esto, creo que la mejor reconstrucción hipotética del dicho de Q se aproxima al orden y al tono lacónico de la versión lucana, enmendada con algunas palabras del dicho según Mateo:

16a La ley y los profetas [¿duraron?] hasta Juan

16b Desde entonces,  
el reino de Dios sufre violencia,  
y los violentos lo saquean <sup>190</sup>

Aunque el dicho no procede necesariamente del mismo momento ni de la misma situación que Mt 11,16-19 par. (la parábola de los niños en la plaza), refleja la misma atmósfera de oposición creciente; una oposición que Jesús experimentó al igual que Juan. Ahora bien, lo central en este dicho no es el “paralelismo con diferencias” entre Juan y Jesús frente a esa oposición, como en el caso de 11,16-19 par. Aquí, la oposición es vista en un marco temporal más matizado y desde una perspectiva distinta. La historia de Israel, ya durante la época clásica de los profetas, fue dividida por estos en varias etapas o períodos. Esa periodización de la historia israelita (y también de la historia cósmica) fue objeto de ampliación, perfeccionamiento y precisión numérica en la literatura apocalíptica. Jesús, el profeta escatológico con rasgos apocalípticos, puede reflejar en este dicho algo de la tendencia a periodizar la historia de Israel, aunque, a diferencia de las barrocas construcciones de la apocalíptica, la periodización que Jesús hace es bastante simple <sup>191</sup>. Toda la historia de Israel hasta la época de Juan Bautista es situada bajo la rúbrica de la literatura sagrada y resumida como “la ley y los profetas”. Las prescripciones de Dios sobre los acontecimientos fundacionales de Israel y la debida respuesta de este pueblo en cuanto al culto y a la vida diaria (ley), junto con la ulterior inculcación de deberes mediante la alianza más las promesas de castigo y de restauración final en el futuro (los profetas), han dirigido y configurado la existencia de Israel durante siglos. Pero, en cierto sentido, ha sido así solamente “hasta Juan”. Desde los tiempos de Juan en adelante, un nuevo estado de cosas ha irrumpido en escena <sup>192</sup>. Ese nuevo estado de cosas, el reino de Dios, ha encontrado oposición violenta, y los que utilizan la violencia están saqueando (o tratando de saquear) el reino.

No aparece nada claro el significado de todo esto. Los especialistas han debatido detenidamente sobre si aquello a lo que alude la idea de la oposición violenta son los poderes espirituales que están detrás de los gobernantes terrenos, o Antipas, que mató a Juan, o los sumos sacerdotes de Jerusalén, o las autoridades romanas, o los fariseos, o los escribas, o los antinomistas, o los legalistas, o el populacho, o combatientes de un movimiento nacionalista de liberación <sup>193</sup>; pero no han llegado a resultados concretos, porque estamos ante un *logion* cuya traducción es difícil y cuyo contexto original se ha perdido. Si de algún modo el dicho procede de Jesús, el mejor método es tratar de interpretarlo a la luz de los resultados que hemos logrado tras estudiar materiales más accesibles en el segundo “bloque del Bautista” procedente de Q

Para empezar, el dicho nos sitúa en un ambiente teológico no diferente del presupuesto por el relato sobre el envío de la delegación a Jesús (Mt 11,2-6 par.) o por el dicho sobre la grandeza de Juan dentro de sus limitaciones (11,11 par.). En todos estos casos, el lugar de Juan es determinado no tanto en relación directa con Jesús como con el nuevo estado de cosas o la nueva existencia a que da lugar la llegada del reino de Dios. En ninguno de estos pasajes se dice que Juan proclame o traiga el reino. De hecho, ni dentro ni fuera de los Evangelios existe ningún claro indicio de que realmente el Juan histórico hablase alguna vez del “reino de Dios”, presente o futuro. Por eso debemos tener cuidado con lo que Lc 16,16 par. dice o no dice sobre Juan.

Aunque en sus dos mitades el dicho habla explícita o implícitamente de Juan, éste no constituye el punto central. En ambos lugares aparecen preposiciones que indican el curso y los límites del tiempo: “hasta Juan” (μέχρι ο ἕως Ἰωάννου en 16a) y “desde entonces [i. e., desde los tiempos de Juan]” (ἀπὸ τότε en 16b). Es muy importante darse cuenta de que, así como en la primera mitad del *logion* no se dice que Juan proclamase o enseñase la ley y los profetas, tampoco se dice en la segunda mitad que proclamase el reino de Dios<sup>194</sup>. En otras palabras, “desde entonces” o “desde los tiempos de Juan” no debe interpretarse erróneamente como que Juan fue quien inició la proclamación del reino. Hasta donde podemos saber, él no hizo tal cosa. Anunciar el reino de Dios a los pobres, realizarlo con curaciones y otros milagros y celebrarlo compartiendo mesa con marginados en el aspecto religioso era, como hemos visto, el sello que diferenciaba a Jesús de Juan.

Por eso, como sucede tan a menudo con los dichos del segundo “bloque del Bautista”, Jesús se halla oculto detrás de lo expresado sobre el reino de Dios, que es de lo que trata el *logion*. El “reino de Dios”, como veremos en el capítulo 14, no resulta fácil de definir, por su condición de símbolo multifacético cargado de significados. Central a ese símbolo es la idea de la venida de Dios en poder para juzgar y salvar a su pueblo, el pecador Israel, al final de su historia. Pero, inevitablemente, esa imagen genera otras. Si, a través del ministerio de Jesús, el poderoso gobierno de Dios es realmente ejercido y tiene efecto en la gente, entonces lo que es en sí trascendente (el poder de Dios para juzgar y salvar) se convierte en inmanente y palpable en la vida de las personas individuales y en la existencia colectiva de Israel como pueblo. Al hacerse presente en el mundo mediante el ministerio de Jesús, el reino crea una especie de campo de fuerza o ámbito de existencia humana donde su poder es experimentado concretamente. Por eso se dice que el hombre “entra en” el reino, “está en” el reino o “ve” el reino. De éste se puede decir en tal sentido —el reino como realidad palpable en la vida humana y en la historia— que “sufre violencia”

o es “saqueado” por los violentos. En este punto, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (el reino de Dios) empieza a perfilarse como reino espacial y como un gobierno dinámico <sup>195</sup>.

Se vuelve a dar ahora, aproximadamente, la situación de Mt 11,19 par.: en su proclamación y realización del reino de Dios, Jesús ha encontrado una oposición feroz. Si acaso, el panorama cobra tintes aún más sombríos en Lc 16,16 par. Mientras que Mt 11,19 par. habla de insultos y burlas (en cierto modo, alusión a la acusación concreta de Dt 21,20, que puede acarrear la pena capital), en Lc 16,16 la oposición es descrita en términos de violencia. En vista de lo cual se podría tener la tentación de adscribir 16,16 a una etapa posterior del ministerio de Jesús, cuando el Bautista se ha convertido ya en un simple indicador temporal y es ahora Jesús quien tiene que afrontar la posibilidad de una muerte violenta a causa de su predicación. Aunque esa lectura del *logion* es plausible, conviene recordar el peligro de intentar situar los dichos de Jesús en un momento preciso. Además, estrictamente hablando, no se dice que es el mismo Jesús, sino el reino, el que sufre violencia; y hay que tener siempre en cuenta la posibilidad de la hipérbole en un contexto de polémica religiosa oral.

De cualquier modo, el hecho de que Juan aparezca ahora con el carácter accesorio de un indicador temporal, mientras que el reino de Dios es el verdadero protagonista, puede explicar por qué este dicho no estaba incluido en el segundo “bloque del Bautista” procedente de Q. Es Mateo, que dobla la referencia explícita a Juan (12a + 13b), aumenta el énfasis en la profecía y su cumplimiento y añade una identificación directa de Juan con Elías, quien hace el *logion* compatible con el minitratado de Q sobre el Bautista. Tanto es así que, si no fuera por la influencia de Mateo en nuestro recuerdo de los dichos evangélicos, quizá ni siquiera habríamos visto en Lc 16,16 un dicho referente a Juan. Y en realidad no lo es: se trata de un dicho sobre el reino de Dios <sup>196</sup>.

No obstante, aunque sea desde la periferia, el *logion* aborda la cuestión del preciso lugar de Juan en el plan salvífico divino desde la perspectiva de Jesús. Hans Conzelmann estableció las bases de su interpretación de Lucas-Hechos y desencadenó un vivo debate al afirmar que este dicho, al menos en su forma lucana, situaba al Bautista en el período de la ley y los profetas y lo separaba de la época de Jesús, quien proclama la llegada del reino <sup>197</sup>. Aunque Conzelmann parecía creer que su interpretación de Lc 16,16 era tan obvia que apenas necesitaba ser defendida, muchos exegetas se han mostrado en desacuerdo con ella. Paul S. Minear observa: «Pocas veces ha puesto un erudito tanta confianza en una interpretación tan dudosa de un *logion* tan difícil» <sup>198</sup>. Como advierte Walter Wink, fácilmente se podría interpretar Lc 16,16 en el sentido exactamente contrario, es de-

cir, que, según Lucas, Juan pertenece a un “punto medio en el tiempo”, al “tiempo central de Jesús”<sup>199</sup>. Como mínimo, el hecho de que Conzelmann no haya logrado integrar el relato lucano de la infancia en su interpretación general de Lucas-Hechos menoscaba la credibilidad de su tesis.

La dificultad para interpretar cuál es el puesto asignado a Juan en Lc 16,16, incluso dentro de su contexto redaccional lucano, debería infundirnos cautela respecto a decidir qué decía el *logion* original –si pretendía decir algo– sobre el lugar de Juan en el plan general de las cosas. Quizá el mejor punto de partida sea el lugar de Juan en la estructura retórica del dicho. Posiblemente, no por pura casualidad está situado en el mismo final de la primera mitad, donde se habla de la ley y los profetas, y en el comienzo mismo de la segunda mitad, donde se describe lo que acontece al reino de Dios. Esa posición en el conjunto del *logion* podría reflejar la idea de que el lugar de Juan en la historia de Israel era axial en el sentido literal de la palabra. Él era el eje sobre el que las edades giraban, la bisagra entre el tiempo de la ley y los profetas y el tiempo del reino proclamado por Jesús<sup>200</sup>. Lo que Fitzmeyer manifiesta sobre Lc 16,16 en su forma redaccional puede aplicarse hasta cierto punto al dicho original: «El versículo 16 convierte ahora no sólo a Juan Bautista, sino también la época en que él aparece, en una transición: a la vez concluye el período de Israel y comienza o inaugura el período de Jesús»<sup>201</sup>. Así pues, en el caso de Juan, “axial” no es lo mismo que “central”. Lc 16,16 sugiere que Juan fue *axial* con respecto al proceso mediante el cual llegó a su fin el tiempo de la ley y los profetas y comenzó el tiempo del reino<sup>202</sup>; pero lo *central* en ese versículo no es Juan, sino el reino proclamado por Jesús.

Por supuesto, no hay modo de probar en sentido estricto que ésta fuera la idea del dicho original de Q y, menos aún, la de Jesús. Walter Wink cree posible construir un argumento sobre el criterio de discontinuidad: «No es probable que la Iglesia, empeñada como estaba en destacar la superioridad de Jesús sobre Juan, crease un pasaje que otorga a Juan el papel decisivo en el cambio de las edades»<sup>203</sup>. Quienes no encuentren convincente tal argumento pueden enfocar el asunto de este otro modo. Con la forma y el contenido que hipotéticamente le hemos atribuido, el dicho cumple al menos los requerimientos del criterio de coherencia. Consideremos los temas evocados por este *logion*: relación de Juan no directamente con Jesús, sino con el reino; reconocimiento del papel único, axial, de Juan; mayor importancia todavía del reino de Dios proclamado por Jesús, quien encuentra oposición al ponerlo por obra. Todos ellos figuran en las tres unidades principales del segundo “bloque del Bautista” (Mt 11,2-6; 11,7-9.11 y 11,16-19 parr.). Que un dicho aislado de Q, no perteneciente al segundo “bloque del Bautista”, tras ser devuelto a la que parece su forma más primitiva, refleje básicamente las mismas ideas que

hemos atribuido al pensamiento de Jesús sobre Juan constituye un razonable argumento —aunque no decisivo— en favor de la aceptación de Lc 16,16 como el punto de vista de Jesús. Sin embargo, dado que la línea argumental no puede dejar de ser altamente especulativa, la prudencia aconseja que nuestras principales conclusiones no dependan de Lc 16,16 par.<sup>204</sup> Aun así, para quienes se inclinan a pensar que la forma primitiva de Lc 16,16 par. procede del mismo Jesús, esto viene a confirmar adicionalmente lo que ya hemos visto sobre la idea que Jesús tenía del Bautista.

## 2. Origen del bautismo de Juan (Mc 11,27-33)

Ya hemos concluido nuestro estudio de los más importantes dichos de Jesús relativos al Bautista, que, en su mayor parte, son también las tradiciones con más probabilidades de tener su origen en Jesús. Entre las tradiciones restantes, la única perícopa marcana que concierne a la vez a ambos personajes es Mc 11,27-33 parr., donde se pone en tela de juicio la autoridad de Jesús<sup>205</sup>. Como Mateo y Lucas siguen en ella a Marcos sin dar señales de utilizar ninguna tradición independiente<sup>206</sup>, mis observaciones se limitarán a la versión marcana.

Al redactarla, Marcos (o su fuente)<sup>207</sup> ha situado esta perícopa en un punto crucial de su “Semana Santa”. De un lado, por detrás, mantiene una conexión (aunque no inmediata) con el segundo día de Jesús en Jerusalén, que ha estado dedicado a la “purificación” del templo (11,15-19). Es concretamente a la purificación a lo que los sacerdotes, escribas y ancianos (i. e., el conjunto del Sanedrín, que más tarde juzgará a Jesús) se refieren al preguntar: «¿Con qué autoridad [o derecho] haces estas cosas? ¿Quién te ha dado autoridad para hacer estas cosas?» (v. 28)<sup>208</sup>. De otro lado, por delante, este relato inicial de disputa (*Streitgespräch*) introduce todo lo que seguirá durante ese tercer día en Jerusalén: la parábola de los viñadores perversos (12,1-12), con la que las autoridades se sienten atacadas por Jesús, más las cuatro discusiones o diálogos “de escuela” sobre el pago de tributo al César, la resurrección, el mandamiento principal y la filiación del Mesías (12,13-37). La pregunta sobre la autoridad de Jesús es, pues, el “chupinazo” inaugural de un día de polémicas; un día en que Jesús hará que se vuelvan las tornas mostrando su superioridad como maestro sobre las supuestas autoridades y, finalmente, denunciando a los escribas (de manera explícita en 12,38-40 e implícita en 12,41-44). El discurso escatológico, donde es profetizado el juicio de Dios sobre el templo de Jerusalén y sobre el mundo entero, simplemente eleva la escena de conflicto y de condena a proporciones apocalípticas (cap. 13). Al final, las autoridades de Jerusalén, que se negaron a creer en Juan, se negarán a creer en Jesús y lo ejecutarán (caps. 14-15).

Si se considera solamente el núcleo de la disputa inicial sobre la autoridad de Jesús (11,28-30), se percibe que el material no tiene una conexión necesaria con el ambiente que encontramos en el Evangelio de Marcos<sup>209</sup>. Esto no significa que se pueda probar la no historicidad de ese ambiente, sino que lo esencial del relato es de carácter muy general. De hecho resulta difícil determinar qué categoría le corresponde en la crítica de las formas. Especialmente si se piensa que el relato original terminaba con la contrapregunta formulada por Jesús en el v. 30<sup>210</sup>, podría ser clasificado genéricamente como un apotegma. Pero, incluido el resto de la perícopa, donde las autoridades hostiles confiesan su ignorancia y Jesús tiene la palabra final con la triunfante negativa del v. 33, el conjunto es más asimilable a la subdivisión del apotegma llamada “relato de disputa”, si bien éste tiene carácter muy general<sup>211</sup>.

En cualquier caso, el relato sigue en esencia la típica pauta rabínica de la impugnación mediante una pregunta y de la réplica mediante otra pregunta, ésta particularmente punzante<sup>212</sup>. Algún grupo (no necesariamente los sumos sacerdotes, escribas y ancianos de la actual forma del relato)<sup>213</sup> plantea a Jesús una cuestión de principio: ¿qué clase de autoridad es la tuya y de dónde te viene? Quizá la forma más antigua de esta tradición no especificase si la autoridad en cuestión estaba relacionada con la enseñanza de Jesús, con su actuación en general o con alguna práctica en particular. Sin embargo, el énfasis en “haces [o hago] estas cosas” (vv. 28-29.33), que sirve de *leitmotiv* a lo largo de la perícopa, parece indicar que lo que da lugar a la interpelación es alguna acción o práctica de Jesús, ya se trate de la purificación del templo, como en Marcos, o de algún otro hecho de Jesús muy conocido<sup>214</sup>.

En una especie de juego de ingenios como esos a los que son aficionados los compesinos y que a menudo se encuentran en las tradiciones populares, Jesús propone una competición o apuesta. Si quienes lo interpelan son capaces de responder primero a lo que él les pregunte —demostrando así poseer la sabiduría que cabe esperar de unos interpeladores religiosos—, entonces contestará a la pregunta formulada por ellos<sup>215</sup>. Mediante esta respuesta inicial, Jesús ha dado ya un vuelco a la situación. Se ha hecho con los mandos de ella al establecer las reglas del juego. Su oferta se basa en una premisa tácita: ¡por supuesto que él puede responder a sus adversarios!; la cuestión es en qué condiciones decidirá hacerlo.

Ellos callan y aparentemente otorgan, por lo cual Jesús plantea su pregunta, que resulta ser más capciosa que la relativamente directa de sus oponentes. Como acertadamente ha señalado Lohmeyer<sup>216</sup>, demasiados comentaristas (incluido Bultmann) revelan no entender la pregunta de Jesús al parafrasearla como: la fuente de la autoridad de Juan, ¿de qué natura-

leza era?: ¿divina o humana? Aunque tal paráfrasis crea el claro paralelo entre la autoridad de Juan y la de Jesús que desean esos intérpretes, no refleja el dilema exactamente como Jesús lo plantea. Lo que él hace es pasar, sin explicación alguna, de la cuestión general de la autoridad al caso concretísimo del bautismo de Juan: ¿era de origen divino o humano? Esta formulación de la pregunta –sobre todo si admitimos que la forma del relato que abarca hasta el v. 33 no es simple redacción marcana– implica tres puntos importantes:

1) Que esa pregunta cree una dificultad o un dilema a los interpeladores de Jesús presupone que ellos encontrarán embarazoso admitir el origen divino del bautismo de Juan, pero tampoco querrán decir que era simplemente humano. Esta circunstancia parece excluir como interpeladores a los judíos corrientes en general y a los discípulos del Bautista en particular. Puesto que ninguno de ambos grupos, sobre todo el último, tendría apuro en declarar el origen divino del bautismo de Juan, los indicios parecen apuntar hacia algún círculo dirigente que se hubiera opuesto a Juan o al menos se hubiera negado a recibir su bautismo (así, explícitamente, en el v. 31, que podría ser de redacción marcana). Un posible candidato sería el grupo de los herodianos; otro, el de los sacerdotes y otras autoridades de Jerusalén. Ahora bien, no se ve claro por qué los herodianos forzosamente rehusarían adoptar la otra opción: que el bautismo de Juan era de origen simplemente humano. Por otro lado, los sacerdotes de Jerusalén, por necesitar hasta cierto punto la buena voluntad o al menos la tolerancia de los judíos devotos, dada su condición de instrumentos del prefecto romano, procurarían no atraerse la hostilidad de ese grupo declarando de hecho a Juan impostor, cuando tanta gente lo consideraba un profeta<sup>217</sup>. Por eso es muy posible que, incluso en la forma primitiva del relato, los interpeladores fueran efectivamente sacerdotes de Jerusalén, quizá guiados por algunos de sus escribas. Aunque la presentación de esta perícopa como disputa inicial del gran día de las controversias jerosolimitanas sea debida a redacción marcana, la atmósfera general de debate entre Jesús y algunas autoridades de Jerusalén puede pertenecer al relato original. Como veremos, la estructura paralela que se encuentra en Jn 2,13-22 parece apoyar esta idea.

2) Sobre todo si admitimos que el relato estaba situado originalmente en Jerusalén hacia el final del ministerio de Jesús (como afirma Rudolf Pesch<sup>218</sup>), la contrapregunta de Jesús, cualquiera que sea su significado, implica que, a lo largo de su ministerio, él siguió considerando el bautismo de Juan –y por tanto toda su misión– como de inspiración divina. Esto se corresponde con lo que hemos visto en las tradiciones Q y joánica. Aun prescindiendo del criterio de coherencia, el hecho de que una tradición que se refiere a Jesús durante la última semana de su vida lo presente situán-



dose a sí mismo al lado del Bautista y, en consecuencia, basando su propia defensa en ser “algo más de lo mismo”, es un argumento contra la idea de una pura creación por parte de la Iglesia primitiva. Cuanto más se reflexiona sobre ello, más sorprendente parece que Jesús, al justificarse ante los dirigentes religiosos de Jerusalén, crea suficiente defensa alegar –indirectamente– la misma clase de autoridad que tenía el Bautista. Esto resulta difícilmente asimilable a la cristología del Evangelio de Marcos<sup>219</sup>. Ya es bastante extraño que, como advierte Pesch, no intente el relato mostrar de algún modo a Juan como el precursor o preparador de la obra de Jesús<sup>220</sup>. Esta presentación de ambos personajes en paralelo, sin ninguna alusión a superioridad por parte de Jesús, no se corresponde con la visión de Juan que tienen los autores o las tradiciones del NT. Así pues, avalado por el criterio de dificultad o por el de discontinuidad, este pasaje arroja nueva luz sobre lo que, implícitamente, Jesús afirmaba ser. Él no se presenta aquí como un sabio, un escriba o (por utilizar anacrónicamente el término) un rabino judío tradicional. Al compararse con Juan se sitúa más o menos en la categoría de profeta escatológico, cuya autoridad no procede de canales institucionales como la ley o el templo.

3) Una vez apreciada la notable estrategia de la contrapregunta de Jesús, se hace más apremiante una nueva cuestión: ¿por qué Jesús contesta a una pregunta sobre su “autoridad para hacer estas cosas” inquiriendo sobre el origen divino o humano del *bautismo* de Juan en particular, y no sobre la *autoridad* de Juan en general? Dado que, en conjunto, Jesús tiende con su respuesta a asimilarse de algún modo al Bautista, la explicación más natural es que se centra en el bautismo de Juan porque es muy importante para su propio ministerio y para la autoridad que parece atribuirse. Ya hemos visto antes, en la sección III, que es probable que Jesús tomase de Juan la práctica de bautizar y la continuase a lo largo de su ministerio. De ahí la vinculación entre el origen divino del bautismo de Juan y el origen divino de la autoridad de Jesús. Habría sido extremadamente difícil para las autoridades de Jerusalén reconocer el bautismo de Juan como divinamente legitimado y no admitir igual legitimación en el bautismo que el antiguo discípulo de Juan continuaba administrando, a imitación de su ya desaparecido maestro. Tanto es así que, si la interpelación de las autoridades sobre la autoridad de Jesús “para hacer estas cosas” se refería originalmente no a la purificación del templo en particular, sino a las distintas y asombrosas acciones “carismáticas” de su ministerio, Jesús habría dado una respuesta muy hábil al centrarse precisamente en la práctica suya más claramente derivada del ministerio de Juan: el bautismo<sup>221</sup>. Única práctica de Jesús, además, que las autoridades habrían encontrado inoportuno calificar de meramente humana, siendo como era una simple continuación de la introducida por un profeta mártir al que el pueblo veneraba. Sin em-

bargo, reconocer un origen divino al bautismo de Juan habría implicado legitimar de hecho la continuación de esa práctica y, por extensión, el ministerio de Jesús en general. Frente a los dos cuernos del dilema, las autoridades pierden la majeza y se refugian en el burladero de la confesión de ignorancia.

Si tal es el verdadero “trasfondo” de la contrapregunta estratégica de Jesús, tenemos un nuevo indicio de que este material es anterior a Marcos. De hecho, va en sentido contrario de la tradición sinóptica en general. Como hemos visto, muy tempranamente fue eliminada de ella, u olvidada, la idea de que el mismo Jesús había practicado el bautismo. Sin embargo, en esta perícopa sólo se percibe toda la fuerza de la contrapregunta si se da por supuesto que Jesús continuó el bautismo de Juan y que tanto Jesús como sus adversarios reconocían que ese bautismo era *el de Juan* y no uno nuevo que Jesús hubiera introducido *ex nihilo*. Las raíces de esta controversia llegan, pues, hasta un estrato muy primitivo y se concilian muy bien no con otros materiales de los Evangelios sinópticos, sino con las noticias sobre la actividad bautismal de Jesús recogidas en Jn 3,23.26 y 4.1.

También se podría defender la autenticidad básica de Mc 11,27-33 recurriendo al criterio de testimonio múltiple si, como sostiene Raymond Brown, el relato de la purificación del templo en la versión de Jn 2,13-22 es independiente de los sinópticos<sup>222</sup>. En líneas generales, Jn 2 presenta la misma configuración de la purificación del templo, que conduce a una interpelación, por parte de las autoridades de Jerusalén, sobre el derecho de Jesús a “hacer estas cosas” (ταῦτα ποεῖς, las mismas palabras que en Mc 11,28). Y si bien en el cuarto Evangelio la tradición refleja la habitual “concentración cristológica” de Juan mediante una predicción de la destrucción y reconstrucción del templo —el cual resulta ser el cuerpo muerto y resucitado de Jesús—, detrás de la reelaboración joánica de la tradición encontramos una tradición no diferente, en esquema, de Mc 11,27-33. Ciertamente, todos estos argumentos son indirectos y se basan en una concatenación de hipótesis. Sin embargo, los criterios de coherencia y discontinuidad (y quizá el de testimonio múltiple) apuntan a Jesús como origen de la tradición auténtica, mientras que nada indica claramente que su núcleo sea creación de la Iglesia primitiva<sup>223</sup>.

### 3. Tradiciones aisladas de Mt 21,31-32 y Lc 7,29-30

En Mateo y en Lucas tenemos sendas referencias incidentales a reacciones frente al Bautista: en una, de los recaudadores de impuestos; en la otra, de ciertos dirigentes judíos. El debate sobre si esas tradiciones son

los dirigentes judíos<sup>234</sup>. Si tan interesante dato tiene una verdadera base histórica<sup>235</sup>, ésta se halla constituida por los ecos que de él se encuentran tanto en Lc 3,10-14 (las multitudes, los recaudadores de impuestos y los soldados buscan todos ellos orientación moral en Juan) como en las *Antigüedades judaicas*, donde Josefo parece distinguir entre una primera oleada de adeptos a Juan, compuesta de judíos celosos en cuestiones de moral, y una segunda oleada, ésta de judíos corrientes (*Ant.* 18.5.2 §116-19)<sup>236</sup>.

Lo anterior no es una armonización de las cuatro referencias: éstas no expresan lo mismo. Pero se produce una interesante convergencia entre ellas, la cual sugiere que, al menos algunos judíos religiosa o socialmente mal vistos, como los recaudadores y las prostitutas, buscaron a Juan para responder a su llamada al arrepentimiento. Por si algún exegeta aún dudase de que Juan impartió detalladas normas morales, el simple hecho de que esos marginados aceptasen su mensaje de arrepentimiento y su bautismo purificador implica ciertamente que ellos habían modificado, o incluso cambiado por completo, sus correspondientes estilos de vida. Todo esto es relevante para nuestra apreciación del patrón de similitud dentro de la diferencia al que, a lo largo de todo el material históricamente fiable, se ajusta la relación entre Juan y Jesús. No es adecuado describir a Juan como un superpuritano que rehuyese el contacto con los recaudadores, las prostitutas y otros sectores mal reputados de la sociedad judía, si acudieron a él mostrando arrepentimiento. Al parecer, recibió a los bien dispuestos y los bautizó, indudablemente con alguna mínima exhortación sobre cómo deberían vivir durante el tiempo que les quedase de vida hasta el día del juicio; pero nada indica que Juan se tomase la molestia de buscar a esos judíos marginados. De hecho, su apego al “desierto” (por ampliamente que se interprete el término), su necesidad de disponer de agua abundante para numerosos bautismos, su ascética dieta a base de saltamontes y miel silvestre, y tal vez su aversión a lo que se hacía en el templo de Jerusalén, todo concurrió a que ejerciese su actividad en un área limitada y, en consecuencia, a que se abstuviese de desarrollar una misión de gran alcance. En general, eran los judíos pecadores y, por tanto, marginales, los que acudían al ascético y, por tanto, marginal Juan, no a la inversa.

En cambio, Jesús emprendió una misión itinerante a través de toda Galilea, así como por partes de Judea, de Perea y de la Decápolis, y quizá por zonas situadas al norte de Galilea hasta llegar a Tiro y Sidón, aparte de los numerosos viajes que realizó a Jerusalén. Todo esto no puede atribuirse a un ansia pueblerina de conocer nuevos horizontes. Deliberadamente, Jesús trataba de llegar a la totalidad de Israel en la hora final de ese pueblo, sobre todo a grupos marginales como recaudadores de impuestos, prostitutas y pecadores en general, y también a los pobres no especialmente pecadores, pero tampoco especialmente bien orientados. Así, nos

encontramos de nuevo con la conocida pauta del cambio dentro de la continuidad. Jesús siguió la práctica de Juan de mantener contacto con los moralmente marginales; pero, adoptando un enfoque más amplio, más “agresivo”, la extendió a todo Israel y sus alrededores por medio de una misión itinerante. En consonancia con ese cambio geográfico y psicológico se produjo una variación en lo esencial del mensaje. Aun sin abandonar por completo la llamada y la escatología de Juan, que ponía el énfasis en el arrepentimiento ante la inminencia del terrible fin, Jesús desplazó el acento a la alegría de la salvación que el arrepentido podía experimentar incluso aquí y ahora, al aceptar la proclamación del reino de Dios: algo presente y a la vez futuro <sup>237</sup>.

#### 4. *Tradiciones aisladas del Evangelio de Juan*

En la sección III de este capítulo hemos examinado los principales datos que es posible desentrañar de la imagen intensamente cristianizada del Bautista ofrecida por el cuarto Evangelio, a saber: que probablemente, durante un breve período, Jesús perteneció al círculo íntimo de discípulos del Bautista; que pudo haber tomado de ese círculo algunos de sus propios discípulos más próximos, y que continuó la práctica bautismal de Juan. Prácticamente todas las demás referencias del cuarto Evangelio sobre el Bautista deben ser adscritas al deseo del evangelista de convertir a Juan en un testigo clave de la Palabra hecha carne (Jn 1,15.30), del cordero que quita el pecado del mundo (1,29). Sin embargo, en el resto del cuarto Evangelio puede haber algunas perlas sueltas que sean reflejo de tradición histórica.

La mención incidental de Juan como testigo de Jesús en el gran discurso de Jn 5,19-47 sobre la autoridad del Hijo no hace sino recordarnos hasta qué punto queda empujada la figura del Bautista en el conjunto del cuarto Evangelio. En 5,33-37, Jesús, al hablar del valioso testimonio que él tiene a su favor en las obras que realiza y en el Padre, saca a colación la cuestión del Bautista como mero argumento *ad hominem* contra los dirigentes judíos. Ellos enviaron una delegación a preguntar a Juan, con lo cual reconocieron implícitamente la importancia de lo que él dijese, y Juan dio sobre Jesús un testimonio claramente favorable. Jesús no necesita testimonios humanos, pero acepta ése por la salvación de sus adversarios. Con categorías típicas del cuarto Evangelio, el Bautista es descrito como “una lámpara (λύχνος) encendida y resplandeciente”, en tácita comparación con Jesús, la luz del mundo. La luz que Juan arroja es considerada positivamente en cuanto testimonio válido sobre Jesús, aunque obviamente se trata de un testimonio limitado, derivado y, a la postre, inútil. El tono es claramente apoloético y polémico, al tener el evangelista en la mente los grupos judíos en general y los sectarios bautistas en particular <sup>238</sup>.

El tono apologético y polémico aparece también claro en otra referencia incidental sobre el Bautista hacia el final del ministerio de Jesús (10,40-42). Juan es mencionado para subrayar que los judíos que lo habían escuchado (¿en alusión a los sectarios bautistas?) y le habían oído hablar de Jesús saben ahora de primera mano que todo lo que Juan dijo de Jesús es verdad. En otras palabras, Jesús, no Juan, es el verdadero Mesías; por eso “muchos” le dan su adhesión, como –se supone– deberían hacer los sectarios bautistas. Para el cuarto evangelista, un sólido argumento de la superioridad de Jesús es que él realizó “señales” (es decir, milagros simbólicos) y Juan no. Esta afirmación, pese a hallarse en un contexto polémico, puede estar basada en una tradición histórica. No sólo todas las fuentes evangélicas, sino también Josefo, indican que Jesús era conocido como taumaturgo entre sus contemporáneos, mientras que Juan no lo era. En el libro 18 de las *Antigüedades judaicas*, donde Josefo describe brevísimamente lo esencial de ministerio de Jesús y luego esquematiza también, aunque con más trazos, el de Juan, una de las primeras cosas que ese historiador judío dice de Jesús es que fue “autor de hechos asombrosos” (παράδοξων ἔργων ποιητής [18.3.3 §63], con una posible referencia al profeta taumaturgo Elías)<sup>239</sup>. En cambio, Josefo no dice ni una palabra sobre milagros supuestamente realizados por Juan<sup>240</sup>. Bien pudiera ser que el cuarto evangelista, al resaltar esa diferencia entre Juan y Jesús, tuviera el propósito de rechazar la pretensión, por parte de los seguidores del Bautista, de que éste había obrado milagros<sup>241</sup>. Pero, considerando en conjunto el testimonio de todas las fuentes evangélicas más Josefo, parecería que los sectarios bautistas no atribuyeron a su maestro los milagros sino secundariamente, en una etapa tardía del siglo I, cuando necesitaron competir con mayor eficacia con la propaganda misionera cristiana. Por limitarnos a las afirmaciones realizadas: hasta donde las fuentes nos permiten conocer, Jesús declaró que realizaba milagros o “actos de poder” o “señales” (curaciones y exorcismos incluidos), mientras que Juan no dijo de sí mismo nada parecido. Esta ausencia o presencia de la autoatribución de milagros puede estar de algún modo relacionada con el hecho de que Juan pone el énfasis en el juicio inminente y Jesús en la alegría del reino ya presente en su ministerio.

## V. Muerte del Bautista

Por último<sup>242</sup>, pasemos a la tradición sobre la ejecución del Bautista por Herodes Antipas, narrada en Mc 6,17-29 y repetida de forma abreviada en Mt 14,3-12<sup>243</sup>. No voy a dedicar mucho tiempo al relato marciano, por dos razones: 1) aunque se puede afirmar su historicidad en lo esencial, tiene poca o ninguna relación con el Jesús histórico; 2) su tono

marcadamente legendario, así como sus diferencias con la versión de Josefo, me inducen a pensar que, incluso con referencia al Juan histórico, su contenido ofrece poco de aprovechable para el historiador.

La primera razón es evidente para cualquiera que lea el relato correspondiente a Mc 6,17-29: no hay la menor alusión a Jesús en la narración de los acontecimientos que llevan a la muerte de Juan. Si ya ese pasaje se refiere mucho más a Herodes Antipas y a su familia que al Bautista, menos aún tiene que ver con Jesús. De hecho, los exegetas se preguntan por qué lo insertó Marcos en su Evangelio. Se puede sugerir algún vago motivo de carácter literario o teológico<sup>244</sup>. En primer lugar, el relato de la muerte de Juan proporciona un intermedio mientras los Doce parten de misión y posteriormente regresan junto a Jesús (6,6-13 + 30-31). Luego –lo que es más importante– vemos que el tema del rechazo y ejecución del profeta-mártir Juan conecta bien con el rechazo del profeta Jesús en Nazaret (6,1-6) y, finalmente, con el martirio del mismo Jesús en Jerusalén. Hay en Mc 6,17-29 varias palabras y frases griegas, así como algunas ideas rectoras, con las que el evangelista probablemente quiso apuntar al relato de la pasión<sup>245</sup>. Pero ese vago nexo es la mejor explicación que se puede encontrar para la presencia en Marcos de un episodio relativamente largo que no tiene ninguna relación directa con Jesús. Por tanto, aunque cada palabra de Mc 6,17-29 reflejase con exactitud acontecimientos históricos, nuestros conocimientos acerca del Jesús histórico no aumentarían gracias a ese texto.

Hay, sin embargo, indicios de que no es posible considerar cada palabra del relato marcano como históricamente cierta. Con esto no pretendo negar la existencia en él de un núcleo histórico, puesto que está confirmada por la coincidencia básica con una muy diferente descripción de la muerte de Juan que se encuentra en Josefo. Pero se trata de un núcleo pequeño: Juan fue encarcelado y luego ejecutado por Herodes Antipas<sup>246</sup>. Luego está el hecho de que, en ambos relatos, ese exiguo núcleo tiene como telón de fondo o motivación el rechazo por Antipas de su primera esposa y su matrimonio con Herodías, que anteriormente había estado casada con un medio hermano del tetrarca. Por lo demás, Marcos y Josefo ofrecen versiones considerablemente distintas, aunque no discrepen formalmente en cada punto.

Al considerar los elementos del relato marcano que probablemente no son históricos es preciso señalar en primer lugar la afirmación de que Herodías, la segunda esposa de Antipas, había estado casada antes con un medio hermano de éste, Filipo. Eso es simplemente inexacto, como sabemos por lo que dice Josefo en las *Antigüedades judaicas* (18.5.4 §136)<sup>247</sup>. En realidad, Herodías, hermana de Herodes Agripa I y nieta de Herodes el Grande, se casó primero con un medio hermano de Antipas conocido sim-

plemente como Herodes (hijo de Herodes el Grande y de su esposa Mariamme II; Antipas era hijo de Herodes el Grande y de Malthace la Samaritana). Herodes (es decir, el medio hermano de Antipas) y Herodías tenían una hermana llamada Salomé; fue esta Salomé la que se casó con otro medio hermano de Antipas llamado Filipo (hijo de Herodes el Grande y de su esposa Cleopatra de Jerusalén). Tratando de encubrir un manifiesto error histórico de Marcos, los comentaristas cristianos tradicionalmente han hablado de “Herodes Filipo” (en la adición, la salvación); pero tal personaje herodiano nunca existió fuera de las mentes de exegetas conservadores<sup>248</sup>.

Similarmente, mantener que Josefo de algún modo yerra o se confunde sería una afirmación gratuita, dirigida a salvar a toda costa la exactitud de Marcos<sup>249</sup>. Josefo muestra un conocimiento mucho mayor de la genealogía herodiana que el evangelista. Cuando se mira el complicado cuadro genealógico originado a partir de Herodes el Grande y sus diez esposas, se comprende la confusión de Marcos; pero comprender no debe inducir a “tapar”. De hecho, Marcos puede haber cometido más de un error genealógico en ese relato. Cabe muy bien la posibilidad de que Mc 6,22a deba leerse así: «Y cuando su [de Antipas] hija Herodías hubo entrado y danzado...». Si tal es la lectura correcta, entonces Marcos está escribiendo desde la errónea idea de que Antipas y su esposa Herodías tenían una hija llamada igualmente Herodías<sup>250</sup>. Pero, en cualquier caso, lo principal de todo esto queda de manifiesto simplemente con ese error que trata de encubrir “Filipo”: si Marcos fue capaz de equivocarse tanto en un parentesco relacionado con la trama de su narración, ¿se puede juzgar histórico el resto de lo que dice sobre la ejecución de Juan?

Otros aspectos no vienen precisamente a apuntalar nuestra confianza. Josefo especifica el lugar de la ejecución de Juan: la fortaleza de Maqueronte, al este del mar Muerto. Como Marcos, en cambio, no concreta el lugar donde se celebra la gran fiesta del cumpleaños de Antipas y donde se lleva a cabo la ejecución de Juan, la natural inferencia, por el ambiente galileo de casi todo el ministerio público de Jesús, es que el fatal acontecimiento está situado en Galilea, quizá en el nuevo palacio de Antipas, en Tiberíades. Refuerza esta impresión general un dato que Marcos ofrece al describir la escena: los invitados de Antipas eran «sus cortesanos, sus oficiales militares y *la gente principal de Galilea*». Nótese: la gente principal de Galilea, no de Perea, la otra parte de la tetrarquía de Antipas, donde se levantaba la fortaleza de Maqueronte<sup>251</sup>. Así pues, parece probable que Marcos intentó situar la prisión y ejecución de Juan en Galilea (y, en consecuencia, cerca de Jesús tanto geográfica como teológicamente). No hay razón para pensar que Josefo, que está bien informado acerca de Maqueronte<sup>252</sup>, haya cometido un error en este caso; por eso es lícito suponer que, nuevamente, Marcos ha dado una noticia inexacta.

No cabe recurrir al expediente de que la fiesta se celebró en Galilea y desde allí ordenó Antipas que el Bautista fuese ejecutado en la fortaleza de Maqueronte. El relato de Marcos exige que la prisión esté donde tiene lugar la fiesta: una vez que a la hija de Herodías le ha sido concedida la cabeza del Bautista, ella espera hasta que el verdugo cumple la orden de Antipas; luego, una vez recibida la cabeza, se la entrega a su madre (6,27-28). Así las cosas, para salvar algo del relato marcano habría que corregirlo o reelaborarlo en gran parte. Ahora bien, ¿qué necesidad hay de ello? Lo importante es tener en cuenta que los sinópticos no ofrecen la misma fiabilidad al describir el ministerio escatológico, el mensaje y el bautismo de Juan que al relatar su muerte. En lo primero son más fiables que Josefo, en lo segundo no. El historiador, en vez de mostrar sus preferencias, se limita a narrar los hechos.

Un análisis literario del relato de Marcos viene a apoyar estas observaciones. Por lo general, se admite que hay en el relato ecos de varias tradiciones veterotestamentarias: la lucha del profeta Elías con el rey Ajab y su malvada esposa Jezabel (p. ej., 1 Re 19,1-2; 21,17-26); los profetas que sufren persecución y martirio, colectivamente considerados, y los motivos folclóricos del libro de Ester <sup>253</sup>. Esos temas encuentran paralelos en los relatos grecorromanos sobre amor, venganza, juramentos precipitados y mujeres que piden a reyes cosas normalmente no concedidas, todo ello en el contexto de banquetes reales <sup>254</sup>. En el presente caso parece tratarse de un folclore teñido de un fuerte sentimiento antiherodiano (quizá centrado especialmente en las mujeres de la dinastía herodiana “liberadas”) <sup>255</sup>, folclore que, tras ser reformulado (¿por seguidores del Bautista o por cristianos?) como leyenda de la muerte del mártir, sufrió a manos de Marcos una reelaboración ulterior, dirigida a hacer de Juan un precursor de Jesús en la muerte como ya lo era en la vida. Dado tan complicado proceso de tradición, se comprende que los exegetas no terminen de decidir a qué precisa categoría de la crítica de las formas pertenece Mc 6,17-29. Ese texto ha sido adscrito a diversas categorías, como las de relato martirial, leyenda o anécdota. Después de considerar las distintas propuestas, Gerd Theissen opta por aplicarle la etiqueta de “anécdota de corte” o “leyenda de corte” <sup>256</sup>. En mi opinión, de ese modo se describe bien la forma original del relato, pero no se hace a éste plena justicia en su contexto final del Evangelio marcano, donde la muerte del profeta mártir anuncia la del Hijo del hombre (cf. Mc 9,11-13).

Queda por tratar la cuestión de si el encarcelamiento y la muerte del Bautista tuvieron algo que ver con el hecho de haber reprendido a Antipas por su irregular matrimonio con Herodías <sup>257</sup>. En la versión de Josefo no hay tal reprensión, y Herodías está implicada en el conjunto del episodio de una manera distinta, que no la conecta directamente con Juan.



Habiéndose enamorado de Herodías, Antipas decide buscar la forma de divorciarse de su primera esposa, la hija del rey nabateo Aretas IV. Cuando la esposa se entera de esos planes, idea una excusa para ir a la fortaleza de Maqueronte, que está situada junto a la frontera entre los territorios de Antipas y los de Aretas. Una vez allí, huye al lado de su padre. Esto es sólo el comienzo de un enfrentamiento que se agrava todavía más por una disputa entre ambos gobernantes sobre límites territoriales y que concluye con una batalla en la que Aretas destruye todo el ejército de Antipas. Es en este punto donde Josefo hace una pausa para ofrecernos una mirada retrospectiva sobre el ministerio y la muerte del Bautista, dado que algunos judíos consideraban la destrucción del ejército de Herodes como un castigo de Dios por la ejecución de Juan <sup>258</sup>. Así pues, en Josefo, la relación entre el matrimonio de Antipas con Herodías y la ejecución del Bautista es únicamente indirecta y existe tan sólo en la mente de ciertos devotos judíos que ven un castigo de Dios en un acontecimiento particular. No hay una cadena de causalidad en el plano puramente humano, empírico. Al contrario que en Marcos, donde Juan reprende a Antipas por su segundo matrimonio: «No te es lícito tener a la mujer de tu hermano [por esposa]» <sup>259</sup>. Esto irrita a Herodías más que a Antipas, y es el rencor anidado en ella lo que conduce a la muerte de Juan <sup>260</sup>.

Como observan Josef Ernst, Gerd Theissen y otros autores, no hay, estrictamente, contradicción alguna entre Marcos y Josefo en cuanto al encarcelamiento y a la ejecución. Marcos pone el énfasis en lo ético, con la censura dirigida por Juan contra el segundo matrimonio de Antipas, mientras que Josefo subraya lo político, es decir, los temores del tetrarca con respecto a que la influencia de Juan sobre las masas judías fuera susceptible de originar una rebelión. Históricamente, pudo haber una fatal interacción entre las preocupaciones morales de Juan y los recelos políticos de Antipas. Si éste experimentaba una amenaza contra sus fronteras por parte de Aretas como consecuencia de su deseo de casarse con Herodías, y si además los judíos corrientes del territorio de Antipas se sentían heridos en su sensibilidad religiosa por una princesa herodiana “liberada”, de formación helenística, que tomaba la iniciativa de divorciarse de su primer marido para casarse con su medio hermano, las preocupaciones puramente morales del Bautista (que a veces operaba cerca de la frontera nabatea) se habrían entremezclado inevitable e inextricablemente con consideraciones de *Realpolitik* del tetrarca <sup>261</sup>. Frente a la posibilidad de guerra en la frontera y de disturbios en casa, todo a causa de su situación matrimonial, Antipas bien pudo tomar la reprensión puramente ética del profeta ascético Juan por una impugnación de su legitimidad política. Y, en consecuencia, recurrió a la medida preventiva de cortar las disensiones internas cortando la cabeza al Bautista.

Aunque ciertamente es posible esta armonización de los relatos de Marcos y Josefo <sup>262</sup>, yo, personalmente, permanezco escéptico. Como hemos visto, Mc 6,17-29, aparte de ser erróneo en puntos históricos clave (el problema matrimonial que desencadena el conflicto con Juan, el lugar de su prisión y ejecución y, quizá, la identidad de la hija de Herodías), está lleno de rasgos legendarios y folclóricos. Además, los nexos entre ambos relatos se encuentran sobre todo en la mente de los exegetas modernos. Marcos no sabe nada de las consideraciones políticas que llevaron a la muerte de Juan; Josefo —aunque, a diferencia de Marcos, presenta a Juan como un predicador de moralidad— no sabe nada de una reprensión moral a Antipas. La falta del motivo de la reprensión ética en el relato de Josefo es sumamente extraña, puesto que el historiador judío parece tener la intención apologética de subrayar el carácter puramente moral y religioso de la misión de Juan para salvaguardarlo de la acusación de que albergaba propósitos revolucionarios <sup>263</sup>. Por añadidura, en Josefo, la decisión de encarcelar y ejecutar a Juan parte solamente de Antipas, mientras que en Marcos es sobre todo iniciativa de Herodías.

En vista de todo ello, encuentro esos intentos de armonización no disparatados, pero sí inoportunos. Por lo que se refiere a la prisión y muerte de Juan, Josefo, no Marcos, debe ser nuestra fuente principal. El evangelista recibió una leyenda folclórica ya remodelada como relato piadoso de la ejecución de un mártir y la utilizó para sus propios fines. La tradición heredada por él conservaba los hechos más esenciales: algún tiempo después del bautismo de Jesús, Juan había sido encarcelado y ejecutado por Antipas. También contenía un vago recuerdo de que el irregular matrimonio de Antipas con Herodías había influido de algún modo en la muerte del Bautista; pero un exceso de imaginación y las alusiones al AT habían sido causa de que la relación entre ambos hechos se hubiese ido diferenciando desde hacía mucho tiempo de la expresada en las *Antigüedades*. Por tener un origen distinto y haber evolucionado en otra dirección, el relato marcano ofrece una independiente y valiosa confirmación de casi todos los puntos esenciales de la referencia de Josefo. Fuera de eso, es preferible tomar de Josefo los datos históricos y recurrir a Marcos para la historia de la tradición y para la intención teológica <sup>264</sup>.

En todo caso, lo que reviste importancia para nuestro estudio del Jesús histórico sigue siendo válido al margen de cómo se juzgue la exacta relación entre los relatos de Marcos y Josefo sobre la muerte de Juan. El profeta ascético cuya influencia determinó decisivamente el curso del ministerio público de Jesús, el profeta escatológico del que Jesús aceptó el anuncio relativo al inminente final de la historia de Israel, el profeta carismático administrador de un bautismo definitivo que Jesús recibió de sus manos, el predicador de una llamada al arrepentimiento renovada y ex-

tendida por Jesús a todo Israel, ese profeta llamado Juan encontró una muerte violenta a manos del dirigente (manifiestamente) judío que gobernaba Galilea, precisamente la región donde el profeta Jesús estaba desarrollando buena parte de su ministerio escatológico. Contemplado en sí mismo, tan siniestro final de un hombre santo, al que después de su muerte muchos veneraron como a un mártir, no podía por menos de hacer pensar al profeta Jesús en los peligros que implicaba la continuación del ministerio de Juan, aun renovado y reinterpretado.

Por otro lado, en la Palestina del siglo I, la muerte violenta de Juan no tuvo lugar en un vacío teológico. Israel había conocido una larga serie de profetas enviados por Dios a su pueblo pecador, profetas que a menudo habían sido rechazados y a veces martirizados. Los libros de Samuel y Reyes —especialmente según la redacción del llamado “historiador deuteronomista”—, así como 1-2 Crónicas, dieron a conocer ampliamente esa figura<sup>265</sup>, y las vidas de profetas como Jeremías la convirtieron en mucho más que un modelo literario. La tradición de los profetas mártires y la devoción por ellos se desarrollaron deprisa en algunos círculos israelitas durante los siglos I a. C. y I d. C. Con el tiempo, la dignidad del martirio fue extendida a otros profetas (p. ej., Isaías), y se hizo popular el adorno y la veneración de sus sepulcros<sup>266</sup>. Dado este contexto religioso, el martirio del profeta escatológico Juan necesariamente hubo de tener honda repercusión en el profeta escatológico Jesús, antiguo discípulo suyo. Cuando, en un capítulo posterior, estudiemos cómo Jesús debió de afrontar la posibilidad de una muerte violenta, tendremos que recordar que esa posibilidad había llegado a ser muy real para el Nazareno desde lo acontecido a su antiguo maestro. Cuando Jesús se pusiera a considerar lo que la literatura profética dice sobre la persecución y muerte de los mensajeros de Dios, no necesitaría especial ayuda hermenéutica: Juan era ya un midrás encarnado<sup>267</sup>.

## VI. Conclusión: terminar sin terminar con Juan

Nuestro examen de todos los dichos y hechos de Jesús que lo conectan con su matriz religiosa, el Bautista, nos ha llevado a recorrer muy diversas partes de los cuatro Evangelios y de los Hechos. Ello es en sí mismo significativo. Nunca, ni siquiera después de la prisión y ejecución de Juan, se encontró Jesús completamente “sin Juan”. Si estoy en lo cierto, Jesús fue portador, durante todo su ministerio, de la escatología del Bautista, de su preocupación por un Israel pecador próximo a enfrentarse al juicio de Dios, de su llamada al arrepentimiento y de su bautismo, por más que renovase y reinterpretase esta herencia. Es también significativo que los di-

chos de Jesús sobre Juan nos hayan llegado en un material relacionado con muy variados temas: el reino de Dios proclamado a los pobres; los milagros de Jesús; su estilo de vida poco ascético; su convivialidad con recaudadores de impuestos y pecadores; su escatología más “realizada”; su relación con la ley y los profetas, los discípulos y el reino; su enseñanza en parábolas y bienaventuranzas; su situación de paralelismo con respecto al profeta Juan; el rechazo de que es objeto por el pueblo en general; su conflicto con las autoridades de Jerusalén en el templo, y la oposición que encuentra en los dirigentes y que acabará conduciéndolo a la muerte.

Mirando retrospectivamente los temas examinados hasta ahora por el mero hecho de estar relacionados con la visión que Jesús tenía de Juan, resulta que casi todas las cuestiones aún por tratar en esta obra sobre el Jesús histórico ya han sido abordadas de algún modo en los dichos de Jesús sobre el Bautista. Es lógico porque, habiendo surgido del círculo de Juan y con algunos discípulos suyos, Jesús habría considerado necesario explicar tanto a los israelitas interesados como a los potenciales enemigos que su predicación y praxis eran una continuación, aunque con diferencias, de las del Bautista. De ahí que casi todos los principales aspectos del ministerio del Jesús histórico, especialmente aquellos en que él difería de Juan, encuentren eco en los dichos sobre éste examinados en el presente capítulo. Ahora se puede apreciar que no ha sido el simple respeto a la cronología lo que nos ha inducido a comenzar nuestro estudio del ministerio de Jesús empezando por Juan. El tratamiento detallado del material sobre el Bautista nos ha situado ya ante el centro de las preocupaciones de Jesús<sup>268</sup>. Cuando desmenecemos y estudiemos esas diversas preocupaciones en capítulos subsiguientes, no nos vendrá mal recordar que nosotros, como Jesús, nunca dejamos a Juan completamente atrás.

Entre los muchos temas que han emergido en los dichos de Jesús sobre el Bautista, la expresión clave “el reino de Dios” ha aparecido tres veces (Mt 11,11 par.; 11,12 par.; 21,31), más que cualquier otra imagen teológica importante específica de la predicación de Jesús. Esto concuerda perfectamente con la idea, sostenida por muchos exegetas, de que el reino de Dios era *la* imagen central y rectora de esa predicación. Por tanto, será el reino de Dios lo que constituya el comienzo de nuestro estudio acerca de la proclamación y la praxis del Jesús histórico.

## “Excursus” sobre el documento Q

Durante el recorrido por las tradiciones procedentes del Bautista y relativas a él hemos examinado detalladamente algunas perícopas clave del documento Q, especialmente los dos “bloques del Bautista” de Mt 3,7-12 par.

y 11,2-19 par. Esa exploración inicial del material de Q me da pie para ampliar las sumarias observaciones sobre su fuente incluidas en el capítulo 2.

A diferencia de muchos autores actuales, me siento obligado a iniciar mi comentario sobre el documento Q subrayando que su existencia durante las dos primeras generaciones de cristianos es una hipótesis y sólo una hipótesis. Quienes, como yo mismo, apoyan esa existencia hipotética deben reconocer que, a lo largo del siglo XX, muchos reputados exegetas se han sentido capaces de realizar su trabajo “prescindiendo de Q”<sup>269</sup>. En este último grupo están incluidos, naturalmente, los especialistas que, por de pronto, rechazan la prioridad cronológica de Marcos, el *sine qua non* de todo argumento a favor de la existencia de Q<sup>270</sup>. Incluso hay algunos exegetas que, aun aceptando esa prioridad, no han sentido la necesidad de postular la existencia de un único documento escrito que sea la fuente principal de los dichos presentes en Mateo y Lucas pero no en Marcos<sup>271</sup>. Para explicar la “doble tradición” de Mateo y Lucas, citan distintas colecciones de tradiciones orales o varios documentos escritos de diferente extensión y procedencia.

Aunque no desdeño las objeciones de esos especialistas contra la hipótesis de Q, me parece que ésta es la mejor explicación para la cuestión fundamental que plantean los datos contenidos en Mateo y Lucas: si se admite que el Evangelio de Marcos fue el primero en ser escrito, que tanto Mateo como Lucas se sirvieron del escrito marciano y que Mateo y Lucas desconocían recíprocamente sus Evangelios, ¿cómo se explica que en Mateo y Lucas haya bloques de material común no derivado de Marcos? La respuesta más simple es la existencia del documento Q. Entre los argumentos a favor de ella podemos citar<sup>272</sup>: 1) un alto grado de coincidencia verbal entre Mateo y Lucas, al menos en algunos dichos de Q, y sobre todo en los dos “bloques del Bautista” examinados en el capítulo anterior y en éste; 2) “duplicados”, es decir, perícopas que aparecen con diferente forma y diferentes palabras en Marcos, por un lado, y en material común a Mateo y Lucas, por otro (como la prohibición del divorcio, que figura en una “controversia” marciana [Mc 10,2-12 || Mt 19,3-12] y en un *logion* aislado [Mt 5,32 || Lc 16,17]); 3) expresiones que son raras en los LXX, en el resto del NT y en otra literatura cristiana primitiva y, sin embargo, se encuentran en ese material común a Mateo y Lucas; 4) notable número de coincidencias en el orden de los pasajes comunes a Mateo y Lucas, las cuales son difíciles de explicar sobre la base de varios bloques de tradición oral o escrita. Estos argumentos, aunque no excluyen toda duda<sup>273</sup>, inclinan la balanza del lado de una única fuente escrita (arbitrariamente denominada “Q” por los especialistas); aun así, no es posible descartar por completo contribuciones adicionales de tradiciones dispersas o de fuentes escritas conocidas por Mateo y Lucas.

Debo admitir, sin embargo, que la afirmación de la existencia de Q deja casi agotada mi capacidad de creer en entes hipotéticos. Y, a medida que van siendo propuestas teorías más elaboradas y detalladas sobre la extensión de Q, su contenido, su comunidad, su marco geográfico, sus etapas de tradición y de redacción y su teología, siento crecer en mí el escepticismo<sup>274</sup>. No puedo sustraerme a la idea de que los estudios bíblicos progresarían grandemente si cada exegeta repitiera cada mañana, a modo de mantra: «Q es un documento hipotético, del que no es posible conocer con exactitud la extensión, el contenido, la comunidad en que tuvo origen, los estratos ni las fases de redacción». Esta devoción diaria nos libraría de vuelos de la fantasía que, a mi entender, están destinados a generar desconfianza.

Con todo, creo que algo se puede saber sobre la extensión del documento Q y el orden de las perícopas que encierra. En cuanto a la extensión, hoy día es bastante compartido el planteamiento conservador de John Kloppenborg<sup>275</sup>. En lo referente al orden, este mismo autor ha dejado constancia de cómo han llegado a un consenso aproximado eruditos como B. H. Streeter, Bruno de Solages y Vincent Taylor<sup>276</sup>. En la mayor parte de los grandes bloques de material, el orden es bastante claro. Por ejemplo, Q empieza por presentar al Bautista profetizando un juicio inminente, ofrece luego varios dichos sapienciales y proféticos de Jesús y culmina con el anuncio por parte de Jesús del juicio inminente, aunque en términos algo diferentes de los de Juan. No es siempre claro, sin embargo, el orden de los distintos dichos, si bien Lucas parece haber conservado el orden de Q más frecuentemente que Mateo, quien ha reordenado el material de Q y lo ha mezclado con Marcos y M para elaborar sus cinco grandes discursos. Aunque la mayor parte de los especialistas no tendrían inconveniente en aceptar el conservador juicio de Kloppenborg sobre la extensión de Q, sigue siendo problemático determinarla con exactitud. No hay modo de saber si Mateo y Lucas omitieron algún considerable bloque de material, si una perícopa catalogada como M o L perteneció en realidad a Q, ni si una perícopa de Q muy similar a material marcano fue sustituida por ese material (p. ej., la del bautismo de Jesús). Aún más ardua es la cuestión del contenido, del texto exacto de cualquier perícopa o dicho. En cierto sentido hemos pecado de cómodos por examinar primero los dos “bloques del Bautista”, ya que contienen algunas de las más claras coincidencias verbales que pueden hallarse en el material de Q. Pues bien, ni siquiera en el material del Bautista resulta siempre fácil decidir entre Mateo y Lucas en cuanto al orden y al texto, de lo cual es un ejemplo palmario Lc 16,16 (= Mt 11,12-13). Otras perícopas de Q presentan mucha más dificultad aún. No obstante todo ello, se pueden hacer razonables conjeturas en cuanto al orden, la extensión e incluso el texto de Q, sin ol-

vidar, naturalmente, que, como tales conjeturas, pertenecen al ámbito de lo hipotético.

Pero mi capacidad para creer en lo hipotético queda agotada precisamente a partir de ese punto, que es aquel en que la mayor parte de las especulaciones sobre Q se disparan. Estudiosos contemporáneos han intentado determinar con precisión la comunidad que produjo el documento Q, el área geográfica en que éste se originó, las etapas de tradición y redacción por las que pasó (algunos adscriben casi cada versículo de Q a un particular estrato de tradición o redacción) y sus diferentes posturas teológicas. Aquí empiezo a temer que se esté tratando de conocer lo imposible, porque dudo que dispongamos de los datos y métodos necesarios para obtener respuestas a las preguntas sobre la comunidad, el lugar, el proceso de tradición y la visión teológica coherente que supuestamente produjeron Q. Por adaptar una famosa sentencia de Ludwig Wittgenstein: sobre lo que no se conoce, se debe callar <sup>277</sup>.

Para empezar, no estoy seguro de que sea adecuado hablar de *la* “comunidad Q”. No conozco ninguna prueba histórica de que una y sólo una comunidad crease, reuniese o transmitiese la tradición Q durante los primeros tiempos del cristianismo hasta su plasmación en los Evangelios de Mateo y Lucas <sup>278</sup>. Por el contrario, el mismo hecho de que aparentemente Q hubiera existido y funcionado durante algún tiempo en cada una de las iglesias de esos evangelistas antes de pasar a sus Evangelios impugna la idea de una sola comunidad Q <sup>279</sup>.

A mis dudas sobre una comunidad única se añaden otras sobre la existencia en Q de una visión teológica coherente, e incluso sobre varias visiones teológicas distintas en diferentes etapas de Q. La colección así denominada refleja diversas preocupaciones teológicas dominantes, entre ellas la profecía, la escatología, la apocalíptica y la sabiduría, e incluye un buen número de “actores principales”, como Jesús, el Bautista, los discípulos de Jesús, “esta generación” y los fariseos. Pero esto no implica la existencia de una visión teológica coherente. A veces aparecen juntos dichos que tienen puntos de vista muy diferentes, cuando no contradictorios. Por ejemplo, como vimos en nuestro estudio de Mt 11,12-13 (= Lc 16,16), muy probablemente Lc 16,16 perteneció en un principio no al contexto del Bautista en que fue colocado por Mateo (Mt 11,2-19), sino al pequeño grupo de *logia* de Lc 16,16-18 <sup>280</sup>. En su forma primitiva, Lc 16,16 parece distinguir una pasada era de la ley y los profetas que duró hasta Juan; desde ese punto crucial, el reino de Dios se encuentra expuesto a la violencia. La formulación original de Lc 16,17 (probablemente algo aproximado a Mt 5,18bc <sup>281</sup>), proclamaba la eterna validez e inmutabilidad de la ley mosaica incluso en sus aspectos más insignificantes. Inmediatamente después, Lc

16,18 procede a anunciar la abrogación total de una importante institución de la ley mosaica, el divorcio<sup>282</sup>. Lo que aglutinó a esos dichos en su pequeño grupo de Q fue la ley, el tema común a todos ellos, no una coherente teología de la ley. Sería posible crear alguna síntesis teológica que abarcara los tres dichos. De hecho, eso es lo que Mateo y Lucas, cada uno a su modo, tratan de llevar a cabo. Pero es precisamente lo que Q *no* hace. A veces, se limita a juxtaponer dichos marcadamente opuestos, sin envolverlos en una misma visión teológica que atenúe sus rechinantes diferencias. A menudo, lo que parece agrupar los *logia* es una palabra de engarce, un tema compartido o una forma literaria común. Globalmente, tanto desde el punto de vista teológico como desde la perspectiva de la crítica de las formas, Q es una especie de cajón de sastre. En lo tocante a su coherencia teológica, el deseo ha engendrado la idea, y tanto el deseo como la idea parecen existir tan sólo en la mente del comentarista moderno.

La desconcertante diversidad de Q es lo que ha llevado a algunos comentaristas a distinguir estratos de tradición y de redacción en ese documento. A mi entender, detrás de ese intento está la tendencia a sistematizar propia de la mente occidental moderna, más que algún claro indicio de tradición o redacción. El supuesto de que parten los estudiosos contemporáneos al aplicar la crítica de la redacción a Q es que *tiene que* haber coherencia en la forma, en los intereses y en la teología de los distintos estratos, por lo cual la diversidad se convierte en la clave para separarlos. Pero esto huele a razonamiento circular. De hecho, se podría arguir más persuasivamente en la dirección opuesta. Considerando la forma rudimentaria que cualquier etapa inicial de Q debió de tener en la primera generación cristiana, cabe preguntar: ¿por qué *tendría que* presentar Q alguna coherencia desde la perspectiva de la teología o de la crítica de las formas? Yo creo mucho más plausible que se desarrollase a la buena de Dios. De que se desarrolló no abrigo la menor duda. Pero que ese desarrollo aconteciese con arreglo a claras etapas de tradición y redacción, en cada una de las cuales predominase una visión teológica, es algo no sólo improbable, sino también inverosímil. Por el contrario, Migaku Sato sugiere como imagen de la evolución de Q, un cuaderno de anillas al que se le fueron añadiendo hojas, de lo cual son ilustración unos restos de pergaminos del siglo II d. C.<sup>283</sup> Ese “cuaderno” habría aumentado gradualmente, por lo que estaría fuera de lugar hablar de etapas concretas de redacción en Q. Dado un medio tan fluido, es preciso contar con la posibilidad de que circularan diferentes versiones de Q durante las dos primeras generaciones cristianas. De hecho, varios especialistas han sugerido que Mateo y Lucas trabajaron con versiones de Q que ya habían asimilado las tradiciones especiales de las respectivas iglesias: de ahí las abreviaturas Q<sup>M1</sup> y Q<sup>LC 284</sup>.



A la luz de todo esto, me parecen aspiraciones a conocer lo incognoscible ciertos intentos como, por ejemplo, el llevado a cabo por Siegfried Schulz<sup>285</sup>, quien cree ver dos niveles de redacción, el primero atribuible a una comunidad judeocristiana radicada en algún lugar de la frontera siropalestina, y el segundo a una comunidad judeocristiana helenística de Siria, con una redacción final debida a cristianos gentiles. Como muchos otros tratadistas de Q, Schulz intenta distinguir los estratos distinguiendo los intereses teológicos. Así, según este autor, el estrato más antiguo de Q se centraba en la llegada inminente del apocalíptico Hijo del hombre, mientras que el estrato más reciente dedicaba su atención al Jesús terreno. No debemos extrañarnos de que otros eruditos, utilizando diversos criterios teológicos y lingüísticos, hayan ofrecido muy diversas teorías sobre la redacción de Q, que sostienen la existencia de una a cuatro fases redaccionales<sup>286</sup>. El problema con la reconstrucción de Schulz es el mismo que presentan las reconstrucciones de los demás exegetas: la falta de datos y criterios adecuados para discernir lo que es primario y lo que es secundario en Q. Por eso no sorprende que, mientras que Kloppenborg postula una primera fase sapiencial de Q, con material profético añadido secundariamente, Sato postule el proceso justamente inverso. En consecuencia, al definir el género literario de Q, Kloppenborg lo ve como una especie de colección de dichos sapienciales con adiciones proféticas, en tanto que Sato lo considera un documento similar a los libros proféticos del AT, con adiciones sapienciales<sup>287</sup>. Ambos expertos son sumamente inteligentes y grandes conocedores del material de Q. Por tanto, el fallo no está relacionado con la competencia de esos autores, sino con la suposición de que se puede conocer lo incognoscible. Y las distintas fases redaccionales del documento, con diferentes énfasis teológicos y géneros literarios, serían totalmente imposibles de conocer si —como sospecho— nunca existieron en el anárquico desarrollo de ese batiburrillo que es Q.

En cualquier caso, una consideración final muestra que buena parte de esta especulación sobre el desarrollo del documento Q sirve para muy poco en la búsqueda del Jesús histórico. Aunque se lograra determinar con bastante seguridad que tal o cual dicho pasó al documento Q en una etapa secundaria de su composición, eso, en sí mismo, no nos revelaría nada sobre si el dicho procedía originalmente de Jesús o fue creado por la Iglesia primitiva. Como he subrayado al examinar el segundo “bloque del Bautista” procedente de Q, sugerir una razón por la que la Iglesia primitiva pudo encontrar útil un *logion* específico no prueba que esa Iglesia crease el *logion* en vez de tomarlo de la enseñanza del Jesús histórico y conservarlo o adaptarlo. La autenticidad de un dicho no depende de la época en que entró a formar parte del documento Q, aun cuando esa época pueda ser determinada con razonable certeza.

En suma, a lo largo de esta obra tendré por norma aceptar la hipótesis de que el documento Q representa una clara y valiosa fuente para los dichos (y, en algún caso, los hechos) de Jesús y Juan. Ahora bien, reconociendo el carácter hipotético de Q —y, si a eso vamos, de todo mi proyecto—, considero imprudente hacer que mis conclusiones dependan de elaboradas hipótesis sobre Q, que, en el mejor de los casos, son de una solidez dudosa.

## Notas al capítulo 13

<sup>1</sup> Debo pedir disculpas al lector por algunas expresiones largas y pesadas que he tenido que emplear en este capítulo. El problema deriva de dos ambigüedades que he tratado de evitar: 1) La expresión “bautismo de Jesús” puede tener dos significados, y en este capítulo ambos están presentes: a) el acontecimiento del bautismo de Jesús realizado por Juan (según la tradición sinóptica), tema de la sección I, y b) el bautismo que supuestamente Jesús administró durante su ministerio público (según Jn 3,22 y 4,1), tema de la sección III. El sentido de “bautismo de Jesús” suele estar claro por el contexto, pero, a veces, con el fin de eliminar toda posible ambigüedad, he recurrido a formulaciones más largas. 2) Expresiones como “el cuarto Evangelio” y el “cuarto evangelista” aparecen con mucha frecuencia, sobre todo en la sección III. El motivo de ello es que he procurado referirme lo menos posible al cuarto evangelista por su nombre, ya que, en este capítulo, “Juan” es utilizado frecuentemente para aludir al Bautista. Por la misma razón he empleado “el Bautista” incluso al hablar de él en relación con el cuarto Evangelio —donde nunca es utilizado ese título—, como un modo de evitar la ambigüedad de “Juan”.

<sup>2</sup> Véase Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu* (Berlín de Gruyter, 1968) 60-63. Haenchen mezcla demasiado despreocupadamente dos cuestiones distintas: 1) el origen histórico del relato de la teofanía subsiguiente al bautismo, y 2) la historicidad del bautismo en sí. Por otro lado, sin suficientes pruebas de verosimilitud, propone el bautismo cristiano como origen de la idea de que Jesús fue bautizado; en realidad, la tradición se desarrolló probablemente en el sentido opuesto, como veremos después. Otra objeción de Haenchen es que había demasiada diferencia entre Juan y Jesús como para suponer que Jesús aceptó el bautismo de Juan. Aquí hay que distinguir con cuidado. Que había una diferencia entre Juan y Jesús en cuanto a la predicación y la praxis es algo que admiten de buena gana la mayor parte de los comentaristas, que la diferencia fuera tan abismal como Haenchen sugiere, eso es discutible.

<sup>3</sup> Morton S. Enslin, “John and Jesus”: *ZNW* 66 (1975) 1-18. De modo extraño, ese artículo mezcla la psicologización de las “vidas liberales” de Jesús (p. ej., la ejecución del Bautista produjo a Jesús «un trastorno emocional», p. 18) con la imagen schweitzeriana de Jesús como un profeta apocalíptico que, al final, en la cruz, se derrumbó (p. 16). Entre los muchos puntos débiles hay en el artículo una notable falta de entendimiento de la teología redaccional mateana; véanse sus observaciones sobre Mt 28,16-20 con respecto a Mt 10,5-6 (pp. 7-8) y cf. John P. Meier, “Salvation-History in Matthew. in Search of a Starting Point”. *CBQ* 37 (1975) 203-15. Enslin trata tan inadecuadamente las cuestiones de tradición y redacción que la negación de que Jesús bautizaba (Jn 4,2) llega a atribuirle a una “tradición primitiva” (p. 8), cuando casi todos los críticos estarían de acuerdo en sostener que, si en algún lugar el redactor final contradujo lo expresado por el evangelista, fue a partir de 3,22. Por ejemplo, Dodd (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, 311 n. 3, trad. esp. *Interpretación del cuarto*

*Evangelio* [Madrid: Cristiandad, 1978]) afirma en relación con el texto de Jn 4,2 «que reúne más condiciones para ser considerado como “nota editorial” de un “redactor” que ningún otro pasaje del Evangelio, salvo el colofón de 21,24-5» Sobre este punto, véase la sección III del presente capítulo

En realidad, Enslin ofrece algunas observaciones agudas sobre la creciente tendencia de los cuatro Evangelios a quitar importancia al Bautista y al acontecimiento del bautismo de Jesús. Donde se adentra en el terreno de lo improbable es al formular la hipótesis de que Jesús y Juan nunca se encontraron y que el bautismo del primero por el segundo es una invención de la Iglesia primitiva. Afirma que la práctica universalizada del bautismo en la Iglesia cristiana contribuyó a la creación de tal relato, sin embargo, como veremos, fue en el periodo patristico, no en el neotestamentario, cuando se relaciono el bautismo cristiano con el bautismo de Jesús. Más aún, Enslin pretende que la Iglesia inventó el relato para hacer frente a un movimiento rival de discípulos de Juan adoptando a su héroe (pp 10-11). Pero nunca explica por que la Iglesia no se contentó con una estrategia de adopción que convertía al Bautista en precursor, profeta y testigo de Cristo, ni por qué ella creó el único relato del NT que sitúa a Jesús en posición subordinada con respecto a Juan, al presentarlo recibiendo voluntariamente de manos de éste un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados. Todo el planteamiento de Enslin tiene aquí su talón de Aquiles.

Pero todavía hay un último fallo. A lo largo de su artículo, Enslin se esfuerza en subrayar que los caminos de Juan y Jesús nunca se cruzaron y que Jesús, a diferencia de muchos otros judíos, no fue en busca de Juan para recibir su bautismo; a pesar de lo cual, este autor sugiere que fue la conmoción por la ejecución de Juan lo que impulsó a Jesús a iniciar su vida pública. Uno queda preguntándose por qué alguien que aparentemente no sentía bastante interés por Juan, no ya para recibir su bautismo, sino tan siquiera para acudir a oírle predicar, habría reaccionado tan emotivamente ante su muerte, cuando ésta no fue capaz de galvanizar a ninguno de los seguidores más cercanos del Bautista llevándole a emprender su propio ministerio. Es un final extraño para un artículo extraño. Se comprende por que esta teoría sobre la muerte de Juan como catalizadora del ministerio de Jesús había sido relegada antes a una nota a pie de página en el libro de Enslin *The Prophet from Nazaret* (New York: Schocken, 1968, 1ª ed 1961) 84 n 9. Allí debería haber permanecido.

<sup>4</sup>Jesús como sin pecado. 2 Cor 5,21, Heb 4,15, Jn 8,46, 1 Pe 1,19; 2,22, Jesús como la fuente del perdón de los pecados. 1 Cor 15,3, Rom 3,23-26, 4,25, 5,8-21; Col 1,14, Ef 1,7, 1 Tim 1,15, Mc 2,1-12; Mt 1,21, 26,28, Lc 7,36-49, 24,46-47; Hch 5,31, Heb 1,3, 1 Pe 2,24-25; 3,18, Jn 1,29; 1 Jn 1,7-2,2

<sup>5</sup>Por lo segundo se inclina Anton Vogtle, “Die sogenannte Taufperikope Mk 1,9-11. Zur Problematik der Herkunft und des ursprünglichen Sinns”, en *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* Vorarbeiten Heft 4 (Zurich/Ensiedeln/Köln. Benzinger, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1972) 105-39. Vogtle ofrece un buen estudio de las diferentes opiniones al respecto.

<sup>6</sup>Para un examen del vocabulario y de la teología de Mt 3,14-15, vease John P. Meier, *Law and History in Matthew's Gospel* (AnBib 71, Rome Biblical Institute, 1976) 73-80, con las obras allí citadas.

<sup>7</sup>Es destacable la manera cómo, en Hechos, en los resúmenes kerigmáticos del relato evangélico, Lucas aclara que el ministerio de Juan, con su proclamación de un bautismo de arrepentimiento, fue el preludio e incluso el comienzo del ministerio de Jesús, pero evita toda referencia directa a un bautismo de Jesús con o sin Juan, cf Hch 1,22, 10,37, 13,24-25, 19,3-4. En Hch 10,37-38 hay una alusión a Lc 3,22,

4,1 14 18, pero no deja de sorprender sobremanera la ausencia de toda referencia directa a un bautismo recibido por Jesús

<sup>8</sup> La fuerza del argumento proviene de que esas cuatro modificaciones estilísticas, introducidas por Mateo y Lucas independientemente uno del otro, se encuentran todas ellas en un versículo y medio del texto marciano. La razón por la que esta observación no es estrictamente probatoria de una fuente Q es que no parece concebible que las distintas sensibilidades literarias de Mateo y Lucas, unos autores cultos cuyo estilo griego era claramente superior al de Marcos, hubieran llevado a cada uno de ellos a efectuar, *motu proprio* los mismos cambios en el texto marciano. Sobre esto, véase John S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress, 1987) 85 n. 157. Alternativamente, se puede arguir que tanto Mateo como Lucas conocían formas del Evangelio de Marcos ligeramente diferentes de la que ha llegado hasta nosotros. Pero esta solución (a veces en forma de un hipotético Proto Marcos) no deja de parecer un mero expediente o un *deus ex machina*.

<sup>9</sup> Kloppenborg trata de rechazar este argumento en *Formulation*, 85. «A fin de cuentas, es evidente que 4,1 13 presupone una cristología del Hijo de Dios, pero, en sí, eso no es motivo para postular un relato especial que justifique tal cristología». Señala la falta de cualquier justificación narrativa para los títulos de «Hijo» que aparecen en otros lugares de Q, sin embargo, eso es pasar por alto la manera especial en que es introducido el título en el relato de la tentación. «Si eres el Hijo de Dios...» Casi necesariamente, esas palabras implican una referencia a un episodio anterior, y el del bautismo de Jesús es el único que parece posible.

Aunque todavía se discute la cuestión del orden en que primitivamente figuraban las tres tentaciones en Q, me parece más probable que Mateo represente el orden original: la invitación a convertir las piedras en panes, el reto a saltar desde alero del templo y el ofrecimiento de todos los reinos de la tierra. La utilización por Lucas de la escena del alero como punto culminante del relato se debe a su bien conocido interés redaccional por Jerusalén y el templo. Tal es la idea de Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 165, 507 8, sobre la visión opuesta, aparte de los autores citados por Fitzmyer, véase la postura que adopta (con dudas) Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (THKNT 1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1972) 100. Entre los comentaristas que consideran el orden de Mateo como original se cuentan Ulrich Luz (*Matthew 1-7* [Minneapolis: Augsburg, 1989] 183, orig. *Das Evangelium nach Matthäus I* [Zürich/Einsiedeln/Köln: Benziger, 1985], trad. esp. *El evangelio según san Mateo I Mt 1-7* [Salamanca: Sígueme, 1993]) y Wilhelm Wilkens (*Die Versuchung Jesu nach Matthäus* NTS 28 [1982] 479-89), quien opina, no obstante, que en este relato Lucas depende directamente de Mateo. En todo caso, la tercera tentación según Mateo, la relacionada con la adoración directa al diablo y, por tanto, con la vulneración directa del primer mandamiento del Decálogo, tiene su lugar idóneo al final de la serie. Una vez que el demonio pide tan descaradamente ser adorado, ya no cabe más discusión, al quedar así al descubierto la decisiva elección subyacente a las otras tentaciones: o Dios o Satanás.

Vogtle (*Die sogenannte Taufperikope*, 107-11) muestra sus dudas sobre una pericopa bautismal en Q, aunque no excluye tal posibilidad. En su opinión, de haber figurado en Q, la pericopa no habría diferido esencialmente de la que se encuentra en Marcos. Esto parece una conclusión razonable, dado que tanto Mateo como Lucas siguen a Marcos con solo puntos menores en los que «coinciden en discrepar» de él. Por otro lado, Schürmann (*Das Lukasevangelium I* 197, 218) se inclina por la presencia de una pericopa bautismal en Q, al igual que W. D. Davies y Dale C. Allison (*The Gospel According to Saint Matthew*, 3 vols. [ICC, Edinburgh: Clark, 1988] I, 329) Alfred Suhl (*Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im*

*Markusevangelium* [Gutersloh Mohn, 1965] 99) se muestra asimismo favorable a esa idea, aunque solo como hipótesis, y Grundmann (*Das Evangelium nach Lukas* 106-7) la defiende también, pero con más energía. En su estudio *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45, Neukirchen Vluyn Neukirchner Verlag, 1977) 2, Athanasius Polag incluye el relato del bautismo de Jesús junto con la teofanía entre las pericopas cuya presencia en Q él considera *vermutlich*, es decir, ‘probable’ o ‘conjeturable’ (para Polag, *vermutlich* expresa un grado de certeza mayor que *möglich* [‘posible’] y menor que *wahrscheinlich* [‘probable’]), pero no ofrece ningún argumento detallado en apoyo de su afirmación. En cambio, Migaku Sato (*Q und Prophetie Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* [WUNT 2/29, Tübingen Mohr (Siebeck), 1988] 18, 25-26) considera la presencia en Q de un relato sobre el bautismo de Jesús como “wahrscheinlich” y presenta argumentos muy similares a los míos. Para una lista de críticos destacados que opinan a favor o en contra, cf. John S. Kloppenborg, *Q Parallels Synopsis Critical Notes, & Concordance* (Sonoma, CA Polebridge, 1988) 16.

Cf. Wink (*John the Baptist*, 98-105), que adopta una postura equilibrada (p. 104) «Parece clara la presencia de una polémica y apologetica dirigida contra los ‘discípulos de Juan’ contemporáneos, sin embargo, los bautistas no son los principales adversarios de la iglesia del evangelista. El principal objetivo es el judaísmo farisaico». Aunque Ernst (*Johannes der Täufer*, 215-16) cita a Wink aprobatoriamente, parece menos dispuesto a ver una polémica contra los sectarios bautistas.

<sup>1</sup> Véanse las observaciones de Goguel (*Au seuil*, 157-61), según las cuales el cuarto evangelista, que conoce el relato del bautismo de Jesús, no lo narra ni lo presupone en su Evangelio, sino que lo elimina y pone en su lugar una simple manifestación al Bautista. Según Goguel, el cuarto evangelista hace esto porque no puede aceptar el significado más o menos adopcionista que el relato bautismal tenía originalmente. Wink (*John the Baptist*, 90, 104) no percibe el carácter radical de la solución del cuarto evangelista al problema del bautismo de Jesús por Juan. «Aparentemente, Jesús había sido bautizado ya [por Juan] antes de 1,19ss (notese el empleo del pasado en 1,30-4). Jesús es bautizado *antes* de que empiece el relato, y su bautismo tiene lugar en atención a Juan, para que Juan pueda reconocer al Cordero de Dios». Por eso, cuando habla de que el evangelista omitió la escena del bautismo de Jesús (p. 91), Wink no capta la realidad de esa ‘omisión’ en el cuarto Evangelio: el bautismo de Jesús no se presupone, porque nunca tuvo efecto. De aquí que la evaluación realizada por Ernst (*Johannes der Täufer*, 204) tampoco llegue al fondo de la cuestión. «La ‘información’ [Bericht] sobre el bautismo de Jesús –porque no se ofrece un relato [Erzählung] como en los sinópticos– subraya tan solo la experiencia del Bautista». Pero Ernst no se da cuenta de que el cuarto Evangelio no informa del bautismo de Jesús, sino únicamente de una visión que ha tenido Juan, sin ninguna indicación sobre *cuando* o *dónde* la ha tenido. En relación con Jn 1,32-34, incluso eruditos serios incurren en uno de los casos más patentes de armonización acrítica de Juan con los sinópticos.

<sup>11</sup> La similitud de las dos declaraciones es sorprendente en griego.

Mt 3,17 οὗτος ἐστὶν ὁ υἱὸς μου

Jn 1,34 οὗτος ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

Hay, sin embargo, un problema relacionado con la formulación de Jn 1,34. Algunos textos dicen “el elegido de Dios”, en vez de “el Hijo de Dios” (1 e, ἐκλεκτός y no υἱός) aparentemente, p<sup>s</sup> (siglo III), la *prima manus* del Sinaiticus (siglo IV), algunos manuscritos de la Vetus Latina, la Curetoniana y la Sinaitica Siríaca. Prácticamente el resto de manuscritos griegos (incluidos p<sup>cc</sup>, p<sup>75</sup>, el Alexandrinus y el Vaticano

nus) de las versiones y de las citas patristicas favorecen υἱος Metzger (*Textual Commentary*, 200) concluye «Desde el punto de vista de la antigüedad y diversidad de los testimonios, la mayor parte de la Comision prefirió la lectura ὁ υἱος, que ademas concuerda con la terminologia del cuarto evangelista» No obstante, ese ultimo punto nos presenta inadvertidamente el más fuerte argumento a favor de ὁ ἐκλεκτος la lectura mas dificil es la mejor Si se leía “Hijo de Dios”, no habia razon para que los escribas cristianos cambiasen esa expresion tan joanica por “elegido de Dios”, que no vuelve a aparecer en todo el Evangelio de Juan ni —en esa precisa forma— en ningun otro lugar del NT (aunque Lucas emplea el absoluto ο ἐκλεκτος durante el escarnio al que en 23,35 es sometido Jesus crucificado) Dado que “elegido de Dios” carecia totalmente de paralelos, los copistas cristianos, acostumbrados a la terminologia del cuarto Evangelio y a las versiones sinopticas del bautismo de Jesús, habrian tendido a cambiar ἐκλεκτος por υἱος En realidad, aun cuando ἐκλεκτος fuera original en el texto joanico, todavia seria posible la conexión con una tradición primitiva sobre el bautismo de Jesus por Juan, dado que ἐκλεκτος recordaria la profecia sobre el siervo del Señor en LXX Is 42,1 ὁ ἐκλεκτος μου «Jacob es mi siervo, lo sostendre Israel es mi elegido, mi alma lo ha recibido [en el texto masoretico (en el) mi alma se complace], he puesto sobre el mi espiritu» Este versiculo es el reflejado (mas en su forma masoretica) en la voz celestial que se oye en el bautismo de Jesus segun Mc 1,11 parr « en ti [o en quien] me complazco»

<sup>14</sup>Sobre estas y otras cuestiones introductorias concernientes al contexto y a la teologia de las epistolas joanicas, vease Raymond E. Brown, *The Epistles of John* (AB 30, Garden City, NY Doubleday, 1982) 3-115 Para enfoques algo diferentes, cf I Howard Marshall, *The Epistles of John* (NICNT, Grand Rapids Eerdmans, 1978) 9-48, Stephen S. Smalley, *1,2,3 John* (Word Biblical Commentary 51, Dallas Word, 1984) XXIII XXXII

<sup>15</sup>En cuanto a los problemas de critica textual y de interpretacion, vease Brown, *The Epistles of John*, 572-78

<sup>16</sup>El orden “agua y sangre” de Jn 19,34 figura en algunas versiones antiguas y en citas patristicas, pero solo en un manuscrito griego, evidentemente, se trata de una asimilacion a 1 Jn 5,6 o a una interpretacion sacramental del pasaje evangelico (el agua y la sangre como simbolos del bautismo y de la eucaristia) Sobre esto, vease Brown, *The Gospel According to John* II, 936 Respecto a la interpretacion del agua y de la sangre en el Evangelio, cf pp 949-50, similarmente, Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, 3 vols (HTKNT 4, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1975) III, 344-45 trad esp *El evangelio segun san Juan* (Barcelona Herder, 1980) Atinadamente, la mayor parte de los comentaristas ven la clave de la expresion “sangre y agua” de 19,34 en 7,37-39 «Jesus se puso en pie y dijo solemnemente “Si alguien tiene sed, que venga a mi, quien crea en mi, que beba Como dice la Escritura ‘Rios de agua viva manarán de su entraña [lit estomago]’” Decia esto refiriendose al espiritu que recibirian quienes creyesen en el Y es que aun no habia espiritu [i e, el espiritu aun no habia sido dado a los creyentes], porque Jesus todavia no habia sido glorificado [i e, crucificado y resucitado]» Con la efusion de su sangre en la cruz, la glorificacion de Jesus llega a su punto culminante, y asi, al menos simbolicamente, el agua viva del espiritu puede ser derramada sobre los creyentes (cf la igualmente simbolica “entrega” del espiritu en 19,30)

<sup>17</sup>Brown (*The Epistles of John*, 576), que llama a esto “la teoria mas comun”, prefiere ver las imagenes solo como una referencia a la muerte de Jesus, y Jn 19,34 como la clave para la adecuada interpretacion Si el autor de la primera epistola ha tomado tan claramente la expresion de 19,34 y le ha dado basicamente el mismo significado, encuentro dificil entender por que habria querido cambiar el orden de las palabras

Mi punto de vista se aproxima más al de Marshall (*The Epistles of John*, 231-33), si bien yo no basaría mi opinión en especulaciones sobre la herejía de Cerinto

<sup>18</sup>Aunque se coincidiese con Brown (*The Epistles of John*, 578) en que son los secesionistas quienes subrayan la venida del Hijo de Dios en el bautismo de Jesús y que el autor de 1 Juan combate esa idea haciendo hincapié en la salvífica muerte de Jesús, eso no es óbice para lo que yo quiero dejar sentado: hay un testimonio independiente sobre el bautismo de Jesús en la tradición joánica, pese a que los autores de los escritos joánicos canónicos lo omitan o aludan a él sólo indirectamente

<sup>19</sup>Para hallar en Hechos un testimonio independiente sobre el bautismo de Jesús por Juan, habría que asentir a tres postulados: 1) Aunque, en su forma actual, los discursos kerigmáticos de Hechos son producto de la redacción lucana, permiten distinguir en ellos las líneas principales de los resúmenes preluicanos del kerigma 2) El énfasis en la predicación de Juan y en su bautismo de arrepentimiento vistos como el punto de inicio o como el comienzo mismo del ministerio de Jesús (Hch 1,22; 10,37, 13,24-25) tiene sentido solamente si el kerigma preluicano mencionaba o al menos presuponía el bautismo de Jesús por Juan. Esto es especialmente cierto en el caso de 10,37-38 (de sintaxis bastante tosca en griego). «Ya conocéis lo ocurrido en el país de los judíos, empezando por Galilea, después del bautismo predicado por Juan, como Dios ungió a Jesús de Nazaret con espíritu santo y poder» La referencia a la unción con espíritu santo es una clara alusión a la teofanía subsiguiente al bautismo, el cual estuvo precedido a su vez por la predicación de Juan. Lo que falta en esta relación de acontecimientos es la mención explícita del bautismo de Jesús por Juan, laguna quizá debida a las tendencias redaccionales lucanas en Hechos 3) Por eso parece que, mientras que en su Evangelio evita Lucas explicar el preciso papel de Juan en el bautismo de Jesús, en Hechos llega aún más lejos. A la manera del cuarto evangelista, omite todo el acontecimiento del bautismo, que estaba presente en la tradición utilizada por él en Hechos

Tal vez todos esos postulados sean ciertos, pero yo no veo la manera de demostrarlos en su totalidad

<sup>20</sup>Véase Vogtle, “Die sogenannte Taufperikope”, 127-28.

<sup>21</sup>Las palabras griegas que traduzco como “mediante su pasión” son τῷ πάθει, a mi parecer, se refieren al sufrimiento y a la muerte de Cristo en la cruz. Así, de un modo que recuerda a 1 Jn 5,6, Ignacio conecta el inicio y el final de la vida pública de Jesús. Quizá algunos prefieran la traducción “sometiéndose [al bautismo]” que efectúa Kirsopp Lake en su edición de *The Apostolic Fathers* (LCL; Cambridge, MA, Harvard University, London Heinemann, 1912) 193 n. 1. En desacuerdo con esta interpretación se muestra William R. Schoedel (*Ignatius of Antioch* [Hermeneia, Philadelphia Fortress, 1985] 85), quien advierte que πάθος siempre significa “pasión” en Ignacio

<sup>22</sup>Esta posición encuentra defensores —aunque desde diferentes puntos de vista— incluso en Bultmann y muchos postbultmannianos, no conocidos precisamente por su proclividad a aceptar como históricos los acontecimientos narrados en los Evangelios. En *Jesus and the Word* (pp. 26, 110-11), Bultmann tiende a considerar histórico el bautismo de Jesús, si bien se muestra circunspecto en sus afirmaciones, más abiertamente acepta esa historicidad en su *Geschichte*, 263 n. 1, donde declara que no puede compartir el escepticismo de Eduard Meyer sobre la cuestión. Huelga decir que, aunque Bultmann no discute la historicidad del bautismo de Jesús por Juan, clasifica el correspondiente relato de los Evangelios como una “leyenda de fe”, por la gran importancia que tienen en él los elementos milagrosos y edificantes, al convertir el acontecimiento en la consagración de Jesús como Mesías (pp. 263-64). Con respecto

a la postura de los postbultmannianos, vease, por ejemplo, Ernst Kasemann, "On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic", en *New Testament Questions of Today*, 108-37, esp 112 «El bautismo de Jesús por Juan pertenece indudablemente a los acontecimientos de la vida del Jesús histórico» Gunther Bornkamm comparte esa opinión «Su bautismo por Juan es uno de los hechos de su vida que con mayor certeza han sido verificados» (*Jesus of Nazareth* [New York Harper & Row, 1960] 54, orig *Jesus von Nazareth* [Stuttgart Kohlhammer, 1956], trad esp *Jesus de Nazaret* [Salamanca Sigueme, 1996]) Incluso Herbert Braun, esceptico en tantas cuestiones, declara «Por supuesto, Jesús fue bautizado por Juan Bautista muy probablemente, eso es histórico» (*Jesus of Nazareth The Man and His Time* [Philadelphia Fortress, 1979] 55, orig *Jesus Der Mann aus Nazareth und seine zeit* [Stuttgart Kreuz-Verlag, 1969], trad esp *Jesus, el hombre de Nazaret y su tiempo* [Salamanca Sigueme, 1975]) Hans Conzelmann se expresa con mas cautela, si bien sus observaciones implican la aceptación del bautismo de Jesús como histórico «Los cuatro Evangelios [*sic*] informan de que Jesús fue bautizado por Juan En su forma actual, el relato es, naturalmente, una leyenda Sin embargo, queda como hecho histórico que Jesús surgió del movimiento del Bautista, cuya proclamación del reino de Dios y llamada al arrepentimiento el dio por validas» (*Jesus* [Philadelphia Fortress, 1973] 31) Es quizá sintomático de esta escuela de exégesis que suele limitarse a afirmar la historicidad del bautismo y raramente presente argumentos detallados Al menos, algunas razones básicas para afirmar la historicidad son ofrecidas por Goguel, *Au seuil*, 139-40, Kraebling, *John the Baptist*, 131, Jeremias, *Theology of the New Testament*, 45 (orig *Neutestamentliche Theologie I Die Verkündigung Jesu* [Gutersloh Gutersloher Verlag, 1971], trad esp *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca Sigueme, 1994]), Ernst, *Johannes der Täufer*, 337, Gnllka, *Jesus von Nazareth* 83-84, (trad esp *Jesus de Nazaret Mensaje e historia* [Barcelona Herder, 1995])

<sup>23</sup>Vease, p ej, Scobie, *John the Baptist*, 146 «En este original relato del bautismo [i.e., Mc 1,10-11] tenemos, muy probablemente, la noticia, procedente del mismo Jesús, de una experiencia que personalmente revisito para el tremenda importancia Como solo Jesús experimento la visión, debe de ser a el a quien debemos la descripción de la apertura de los cielos, la bajada del espíritu y la voz celestial» Prudente en sus consideraciones, Ernst (*Johannes der Täufer*, 337) deja abierta la posibilidad de que Jesús experimentase en su bautismo la llamada a emprender su especial vocación

<sup>24</sup>Se sigue discutiendo sobre cual es el preciso significado de la paloma como simbolo del espíritu una alusión al espíritu de Dios sobre las aguas en Gn 1,2 (tema de la nueva creación), una evocación de la paloma que lleva la ramita de olivo a Noe después del diluvio en Gn 8,11 (la rehabilitación de la humanidad tras el juicio de Dios), una referencia a Dt 32,11, donde Yahve incita a su pueblo a emprender el éxodo como el águila incita a volar a sus polluelos, una representación simbólica del espíritu santo como la del targum a Cant 2,12 («el canto de la tórtola se deja oír en los campos»), la paloma como simbolo de una diosa del Próximo Oriente o como un mensajero de los dioses, una interpretación errónea, al aludir originalmente la frase no a la apariencia adoptada por el espíritu, sino a su forma de descender "como una paloma" (i.e., como descendería una paloma) Sobre supuestos paralelos mitológicos, cf Bultmann, *Geschichte*, 264-69, un rechazo de ese enfoque se encuentra en Leander E. Keck, "The Spirit and the Dove" *NTS* 17 (1970-71) 41-67 Para una crítica de la mayor parte de las sugerencias enumeradas, vease Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 484 Afortunadamente, no es asunto que afecte a nuestra investigación del acontecimiento histórico

<sup>25</sup>El enfático *tu* (σὺ) es la forma más antigua conocida de la voz celestial, forma representada por Marcos en 1,11 y seguida por Lucas en 3,22 Mateo, teniendo en



cuenta lo relatado por el mismo en 1,18-25 sobre la concepcion virginal y lo anunciado por Dios (aunque a traves del profeta Oseas) en 2,15, y siempre preocupado –al menos, en mayor grado que el eclectico Lucas– por la coherencia de su cristologia, cambia el *tu* dirigido a Jesus por el demostrativo “este” (οὗτος en Mt 3,17), con el que Jesus es señalado al Bautista (y quiza a otros) Aparentemente, Mateo no ve la necesidad de que Jesus sea informado de su filiacion divina en el cap 3 del Evangelio, puesto que ha tratado detenidamente el asunto en el relato de la infancia en los caps 1-2 Ademas, Mateo presenta el rasgo caracteristico de tender a hacer publica esa revelacion, en contraste con el secreto de Marcos sobre la condicion de Hijo de Dios y Mesias de Jesus

<sup>16</sup> Debajo del αγαπητος pudiera encontrarse en este texto la palabra hebrea *yajid*, que significa estrictamente ‘unico’ Pero, en un contexto de relaciones familiares, al ser aplicada, p ej., a un hijo, puede significar ‘unico amado’ Este parece ser el sentido cuando es aplicada a Isaac (Gn 22,2 12 16), dado que Abraham (al menos en la version canonica del Genesis) tenia otros hijos de otras mujeres, señaladamente Ismael, nacido de Agar El sentido de amor contenido en *yajid* es recalcado en el primer versiculo en que esa palabra hace referencia a Isaac «Toma a tu hijo unico, a tu querido Isaac» (Gn 22,2) Tambien podria ser *yajid* la palabra subyacente a μονογενης (“unico”), frecuentemente aplicada a Jesus, el Hijo, en el Evangelio de Juan Resulta interesante constatar que, en los LXX, siempre que *yajid* se traduce como αγαπητος, se refiere a un hijo (o hija) “único” o “unico amado” que ha muerto o esta destinado a morir Isaac, en Gn 22,2 12 16, la hija de Jefe, en Jue 11,34, un hijo unico por el que se hace duelo, en Am 8,10 y Jr 6,26, y el misterioso “traspadado”, que es llorado como un hijo unico en Zac 12,10

<sup>17</sup> Sigue candente el debate sobre este punto Para ejemplos de las dos posiciones (la primera en favor de esa referencia, la segunda contraria a ella), cf Robert J Daly, ‘The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac’ *CBQ* 39 (1977) 45 75, esp 68-71, y P R Davies / B D Chilton, ‘The Aqedah A Revised Tradition History’ *CBQ* 40 (1978) 514-46 Vease tambien W R Stegner, “The Baptism of Jesus A Story Modeled on the Binding of Isaac” *Bible Review* 1 (1985) 36 46, James Swetnam, *Jesus and Isaac A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (AnBib 94, Rome Biblical Institute, 1981)

<sup>18</sup> En lo esencial, el sentido de 63,11 es claro, aunque algunas expresiones son objeto de discusion p ej., “Moisés [y] su pueblo” quiza podria ser leído como “Moises su siervo” (los LXX omiten la expresion en su totalidad), en el texto masorético figura “los saco del mar”, pero IQIs<sup>a</sup> omite “los”, tambien en el texto masorético se lee “pastores” y no “pastor” como en los LXX, algunos comentaristas consideran que se debería cambiar “se acuerdo” por “se acordaron”, convirtiendo claramente al pueblo de Israel en sujeto del verbo Lo que me interesa en este caso no es la gramatica exacta del versiculo, sino la serie de temas evocadores, especialmente en el amplio contexto del conjunto de Is 63 Claus Westermann (*Isaiah 40 66, 389*) advierte que, segun algunos exegetas, el “mar” (*yam*) al que hace referencia el v 11 no es el mar Rojo, sino el rio Nilo Aunque así habria una relacion mas estrecha con la escena bautismal, este significado de *yam* no deja de ser sumamente insolito en el hebreo biblico De todos modos, Helmer Ringgren lo considera como una posibilidad en su articulo ‘*Yam*’ *TDOT* 6 (1990) 95

<sup>19</sup> Fritzleo Lentzen Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptiken* (Frankfurter Theologische Studien 4, Frankfurt Knecht, 1970), esp 195-289

<sup>30</sup> Así, acertadamente, Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen Mohr [Siebeck], 1971) 273, trad esp *Historia de las formas evangélicas* (Valencia Comercial Editora de Publicaciones, 1984), cf Bultmann, *Geschichte*, 263

<sup>31</sup> James D G Dunn, *Jesus and the Spirit* (Philadelphia Westminster, 1975) 63, trad esp *Jesus y el Espíritu* [Salamanca Secretariado Trinitario, 1981] Aunque a través de un razonamiento algo diferente, Jeremias (*Theology of the New Testament*, 55-56) llega a una conclusión similar

<sup>32</sup> Mas tarde veremos como esos dos temas, el de Dios como Padre y el del espíritu poderosamente activo en la obra de Jesús, tuvieron verdadera importancia en el ministerio público. Por ahora, mientras expongo mis objeciones a la idea de Dunn, me limito a señalarlo

<sup>33</sup> Puesto que acabo de rechazar los intentos de psicologizar el bautismo de Jesús, confío en que este suficientemente claro que utilizo el término ‘conversion’ sin cargarlo de la pesada retórica y emotividad religiosa que hoy día acarrea esa palabra en la religión popular. Encuentro extraño que Hollenbach (“The Conversion of Jesus”, 196 219) utilice “conversion” no con referencia al giro trascendental en la vida de Jesús conectado con su bautismo, sino a un cambio más hipotético, producido a consecuencia de una revelación profética como la recibida por Juan (p 199). Según Hollenbach, ese cambio implicó su “defección” o “apostasia” del movimiento y de las ideas de Juan (pp 215 16). Supuestamente, mientras bautizaba, Jesús descubrió que podía exorcizar. Entonces, abandonando su ministerio de bautizar a los poderosos a cambio del arrepentimiento, Jesús se puso a curar a los enfermos y marginados de la sociedad, y substituyó así su anterior actividad ritual por nuevas «acciones e ideas seculares, personales y sociales» (p 216). Toda esta reconstrucción descansa en una mezcla y reordenación incontrolada de pasajes joánicos y sinópticos a los que, a modo de aglutinante, se ha inyectado una buena dosis de teología de la liberación. A mi parecer, si el empleo de la palabra ‘conversion’ está justificado en alguno de los casos mencionados, es con referencia al gran acontecimiento derivado del bautismo de Jesús: el giro fundamental, comprobable, que proyecta a Jesús, desde una existencia aceptable, pero corriente y anónima, hacia la dedicación total a una nueva clase de vida religiosa en pleno escenario de la historia.

<sup>34</sup> Sobre este concepto volveremos más tarde. Aquí me limito a reconocer su inevitable vaguedad, ya que abarca desde el “profeta como Moisés” prometido en Dt 18,15 18 19 (y aludido en el texto de Qumran 4QTest 5-8) hasta el profeta mencionado junto con los dos mesías del *Manual de Disciplina*, también de Qumran (1QS 9,11), pasando por un Elías retornado (o un profeta similar a Elías). No debemos suponer que todos los israelitas conocían o aceptaban tal concepto. De hecho, Richard A Horsley (“‘Like One of the Prophets of Old’ Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus” *CBQ* 47 [1985] 435-63, esp 437-43, cf el comentario resumido en Horsley / Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs*, 148-49) afirma que la idea estaba muy poco extendida en el Israel del siglo I. A mi modo de ver, este autor lleva demasiado lejos un buen argumento. En cualquier caso, como mínimo, ciertos grupos (los qumranitas, los discípulos del Bautista, los primeros discípulos palestinos de Jesús durante su ministerio terreno) actuaban contando con la realidad denominada ‘profeta escatológico’, aunque no fuera con el concepto formal o el título mismos.

<sup>35</sup> ‘Como necesario para la salvación’ puede parecer a algunos una formulación demasiado fuerte, pero, en mi opinión, refleja la asombrosa afirmación implícita en la airada llamada al arrepentimiento” de Juan (Mt 3,7-10 par) y en su promesa sobre “el que viene” (Mt 3,11-12 parr), como es interpretada en el capítulo 12. A mi

modo de ver la suposicion debe ser que Jesus acepto ser bautizado por Juan porque estaba de acuerdo con lo que este decia sobre su bautismo

<sup>3</sup> Vease el punto de vista contrario en Hollenbach, *The Conversion of Jesus* 217 [Despues de abandonar el grupo de Juan] Jesus ya no busca a Dios en los ritos religiosos ni a traves de la ejecucion de los mismos, como tampoco en la llamada a los poderosos a realizar actos de justicia Solo mediante una arbitraria asignacion de material evangelico a hipoteticas etapas de la vida publica de Jesus puede llegar Hollenbach a esa conclusion

<sup>37</sup> En cuanto a este punto, acude a la mente de modo especial el citado articulo de Hollenbach

<sup>38</sup> *The Conversion of Jesus* 199-201 Hollenbach opina que Jesus se arrepintio y fue bautizado «al descubrir que el mismo habia participado directa o indirectamente en la opresion de los miembros debiles de la sociedad» Segun Hollenbach, Jesus pertenecia a una reducida clase media que gozaba de «una considerable posicion en la sociedad», de hecho, Jesus era «un miembro importante de ella» Hemos aqui devueltos a las vidas liberales, aunque mezcladas ahora con una buena dosis de teologia de la liberacion Uno de los problemas practicos de reconstruir la vida de Jesus al dictado del movimiento academico imperante en el momento es que esa reconstruccion puede parecer totalmente obsoleta tan solo una decada despues

<sup>3</sup> Scobie (*John the Baptist* 148) enumera varios intentos por parte de los teologos de explicar el sometimiento de Jesus al bautismo de Juan «Se ha dicho que Jesus se sometio al bautismo a fin de consagrar el sacramento y ofrecer un ejemplo a los cristianos, que su arrepentimiento no fue por faltas que el hubiera cometido, sino por las de los demas, que su sometimiento fue parte de su completa identificacion con los pecadores» El punto de vista del propio Scobie parece quedar resumido asi «Ciertamente Juan exigia el arrepentimiento pero debemos recordar que el arrepentimiento significaba efectuar un positivo giro hacia la virtud tanto como apartarse del pecado Algo similar es el enfoque de Kraepling *John the Baptist* 136 «No tenemos mas que reemplazar la virtud negativa de la falta de pecado con la virtud positiva de la santidad, de la que hay amplia constancia La historia muestra que los hombres mas santos han sido tambien los mas dispuestos a humillarse ante Dios Indudablemente, Jesus no constituyo una excepcion a esta regla»

<sup>40</sup> Asi p ej Dibelius, *Die urchristliche Uberlieferung*, 58

<sup>4</sup> Curiosamente mientras Hollenbach trata de dejar a un lado su vision de teologo para adoptar la de historiador, se va enzarzando en un razonamiento teologico que ademas no es siempre claro ni valido Por ejemplo, afirma (*The Conversion of Jesus* 201) «Ahora, en cierto sentido, se puede deducir por la historia que Jesus nunca peco, pero, historicamente hablando, no hay modo de determinar esa cuestion Yo no logro entender que significa esto exactamente Un ejercicio aun mas dificil de razonamiento teologico se encuentra en la p 202 «Porque si el [Jesus] acudio a recibir el bautismo por alguna razon teologicamente adecuada, entonces, de hecho incurrio en un engaño, por lo cual tambien en este caso tenia razon suficiente para necesitar el bautismo de arrepentimiento de Juan aun cuando no fuera consciente de ello»

<sup>42</sup> Este concepto firme y radicalmente teologico del pecado concuerda tanto con la predicacion de Juan como con la de Jesus, ninguno de los cuales veia el pecado principalmente como infraccion contra un determinado rito o mandamiento de la ley o de la tradicion relativo a la pureza En cuestiones de pecado, lo que esta en juego desde la perspectiva de Juan y Jesus es la fidelidad o la infidelidad al Dios de la alianza

<sup>43</sup>Vease, p. ej., Jn 9,24, Mc 2,7, 14,63-64, e, implícitamente, Mt 11,19 || Lc 7,34. Es preciso tener en cuenta, no obstante, el carácter polemico de estos pasajes.

<sup>44</sup>Aquí reside el más claro punto de discrepancia entre mi opinión y la de Hollenbach, quien declara (The Conversion of Jesus”, 201) «Historicamente, el hecho de que Jesús acudiese a Juan en busca del bautismo demuestra que Jesús se consideraba a sí mismo un pecador necesitado de arrepentimiento». Como indico después, se precisa matizar más el concepto mismo de confesión de pecados, para que la cuestión pueda ser tratada debidamente.

<sup>45</sup>Vease la edición revisada de su trascendental artículo Krister Stendhal, “The Apostle Paul and Introspective Conscience of the West”, en *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia: Fortress, 1976) 78-96. Las ideas esenciales se encuentran recogidas también en el ensayo principal del libro, “Paul Among Jews and Gentiles” (pp. 1-77), pero de forma más desarrollada.

<sup>46</sup>La unión de estos conceptos (para nosotros dispares) de alabanza/accción de gracias y confesión de pecados se halla también en el doble significado del verbo hebreo *ydh* en hitfal: suele significar “alabar (y dar gracias)” y en hitpael ‘confesar los propios pecados’. Sobre esto, cf. G. Mayer / J. Bergman / W. von Soden, *Ydh, toda*’ TDOT 5 (1986) 427-43.

<sup>47</sup>Vease la descripción ofrecida por W. A. Quanbeck en su artículo sobre “Confesión”, en *IDB*, I, 667.

<sup>48</sup>La lectura ‘sus’ (“de el”) implica una ligera corrección del texto hebreo, el cual es confuso, pero parece decir “sus” en el sentido de “de ellos”. La confusión parece tener su origen en un *mem* de una palabra posterior, que fue escrita accidentalmente al final de la palabra que significa “poder” (traducida por mí en este caso como “poderosas”).

<sup>49</sup>Gnilka (*Jesus von Nazaret* 80) admite la posibilidad de que todo aspirante al bautismo de Juan hiciera una especie de confesión general de pecados, «comparable a la que se efectuaba en la fiesta judía de la expiación o en la de la renovación en Qumran».

<sup>50</sup>La necesidad de distinguir entre discípulos en sentido amplio y discípulos en sentido estricto (con referencia tanto a los de Juan como a los de Jesús) es subrayada por Kraeling, *John the Baptist*, 162.

<sup>51</sup>Como ya quedó señalado, la palabra “rabi” se utilizaba en un sentido fluido a comienzos del siglo I d. C., no habiendo sido aun reducida a su sentido posterior, más institucional.

<sup>52</sup>Al decir “lo ayudaban” no quiero dar a entender que los discípulos de Juan confiesen el bautismo ellos mismos. Ni en el NT ni en Josefo, nada nos indica que nadie, salvo *el Bautista*, administrase realmente el bautismo de Juan. Varios textos neotestamentarios afirman o dan a entender que Juan bautizaba personalmente a todos los que acudían a él con ese fin: cf. Mc 1,5 par., 1,8 (= traducción Q en Mt 3,11 || Lc 3,16), 1,9, Mt 3,13, Lc 3,7. Es interesante advertir que el cuarto evangelista parece decir lo mismo sobre la práctica bautismal de Jesús: notese la distinción entre Jesús y sus discípulos en Jn 3,22 y en el yuxtaponer a Jesús solo y a Juan solo en los versículos subsiguientes. Como veremos más adelante, es el redactor final del cuarto Evangelio quien en 4,2 introduce la idea de que los discípulos de Jesús conferían el bautismo. Por eso no hay que caer en el error de situar el origen de la práctica litúrgica posterior (según la cual no solo el ministro presente de mayor rango, sino también otros pueden bautizar) en la práctica de Juan ni en la de Jesús.

<sup>53</sup>Quiero subrayar que las referencias al cuarto Evangelio en este punto están relacionadas exclusivamente con la existencia de los discípulos del Bautista y sus actividades básicas, no con el contenido concreto de la supuesta enseñanza impartida por él, la cual, en su mayor parte, no es sino la teología del cuarto evangelista puesta en labios de Juan

<sup>54</sup>Hollenbach ("The Conversion of Jesus", 215-16) no tiene esto en cuenta al hablar de "defección" y "apostasía" de Jesús con respecto a Juan.

<sup>55</sup>Becker, *Johannes der Tauffer*, 12-15, 105, Hollenbach, *o. c.*, 203-4. Esta opinión viene de muy atrás y tiene entre sus valedores (con diferencias de énfasis) eruditos tan destacados como Bultmann (*Jesus and the Word*, 26), Dibelius (*Die urchristliche Ueberlieferung*, 65-66), Goguel (*Au seuil*, 292) y Scobie (*John the Baptist*, 153-56)

<sup>56</sup>Ernst (*Johannes der Tauffer*, 338-39), cf. su ensayo aparte, Josef Ernst, "War Jesus ein Schuler Johannes' des Taufers?", en Hubert Frankenmölle / Karl Kerstelge (eds.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (Joachim Gnilka Festschrift; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1989) 13-33, Gnilka, *Jesus von Nazareth*, 84-85. También Jeremias parece contrario a la idea; cf. su *New Testament Theology*, 48-49

<sup>57</sup>Si la tradición Q presupone o incluso narra el bautismo de Jesús por Juan, entonces la necesidad de que Jesús aclare la relación entre ambos sería de lo más comprensible, sin que por ello se deba ver en Q una alusión a un período de discipulado de Jesús junto al Bautista. De ahí que, a diferencia de Hollenbach ("The Conversion of Jesus", 205-6), yo no crea que el material de Q ayude a probar la tesis de que Jesús había sido discípulo de Juan en el sentido estricto o de que Jesús había emprendido un ministerio bautismal. No obstante, como veremos, el material de Q puede tener una función confirmatoria si antes podemos apoyar esas afirmaciones sobre otras bases

<sup>58</sup>Lucas va más lejos todavía narrando el arresto de Juan antes que el bautismo de Jesús (3,20-21) evita que pase siquiera por la mente del lector la idea de que Jesús se hizo discípulo de Juan después de ser bautizado

<sup>59</sup>Ernst, *Johannes der Tauffer*, 338-39

<sup>60</sup>Como vimos en el capítulo 12, los textos paralelos son Mt 3,11 y Hch 13,25 (donde, en cambio, figura ἔρχεται μετ' ἐμε), en Lc 3,16 falta ὀπίσω μου.

<sup>61</sup>Entre quienes se decantan por tomar ἔρχεται ὀπίσω μου en el sentido de discipulado se encuentra Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 18. «La frase "venir después de alguien" tiene siempre en el NT un significado preciso, indica subordinación o menos poder» Continúa luego Lohmeyer en la n. 3: «En ninguna parte [presumiblemente, del NT] tiene ὀπίσω un sentido temporal, sólo [está atestiguado el] espacial». Véase también Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 103, incluida la n. 3, debe señalarse, sin embargo, que Wilckens se refiere específicamente al sentido de la frase en el Evangelio de Marcos. La idea opuesta sobre el significado de ἔρχεται ὀπίσω μου en boca del Bautista es sostenida por Heinrich Seesemann, "ὀπίσω, ὀπισθεῖ" *TDNT* 5 (1967) 289-92, esp. 290: «Nuevamente, cuando el Bautista se refiere a Jesús como ὀπίσω μου ἐρχομενος (Jn 1,15 27 30, cf. Mc 1,7 y Mt 3,11), ὀπίσω no tiene un significado teológico [?], sino simplemente temporal» En la n. 5, Seesemann recuerda que el significado temporal de ὀπίσω se encuentra en los LXX: p. ej., 1 Re 24,22; 2 Re 1,24

<sup>62</sup>En primer lugar, una observación general es preciso advertir que, en sí mismo, ὀπίσω no lleva implícita la idea de discipulado. Así, en los Evangelios, ὀπίσω aparece con otros verbos de movimiento para crear un significado hostil, que es justamente lo opuesto a "seguir como discípulo". Por ejemplo, en Mc 8,33 par., ὑπαγε ὀπίσω μου Σατανα tiene probablemente el sentido primario de "fuera de de mi vista, Satanás!"

En Lc 19,14 (la parábola de las diez minas), los ciudadanos odian al candidato a rey y *envían* una delegación *detrás de él* (ἀπεστειλαν πρεσβειαν οπισω αὐτοῦ) para tratar de impedir que sea nombrado rey. En Jn 6,66, los seguidores de Jesús que han encontrado “intolerables” sus palabras se apartan de él (ἀπῆλθον εἰς τα ὀπισω) y dejan el grupo de sus discípulos.

Más conectados con nuestro asunto están los dos casos registrados en el NT en los que el sentido espacial de ὀπισω puede convertirse en temporal. 1) En Flp 3,13, Pablo olvida lo que queda atrás (τα μεν ὀπισω), es decir, su vida pasada, por lo que en realidad el sentido es aquí temporal. 2) En Jn 1,15, y en su repetición casi al pie de la letra en 1,30, la teología joánica del prólogo hace plausible el sentido temporal. A la luz de la oposición entre el ἦν divino y el ἐγένετο creado, ὁ ὀπίσω μου ἐρχομενος ἐμπροσθεν μου γεγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν significa probablemente “el que viene después de mí [en el flujo de los acontecimientos] me precede [en dignidad en la historia de la salvación], porque existía antes que yo [en su pre-existencia divina]». Sobre esta traducción, cf. Brown *John I*, 56, Schnackenburg, *The Gospel According to St John I*, 273-74, Haenchen, *John I*, 120. Éste es también, pues, el sentido del versículo cuando es repetido, con palabras algo diferentes, en 1,30. De ahí que en 1,27 –donde el dicho, con una forma similar a la sinóptica, presenta un equilibrio entre 1,15 y 1,30– el sentido de ὁ ὀπίσω μου ἐρχομενος (las mismas palabras que en 1,15) pueda ser entendido, con bastante certeza, igualmente como temporal. Por tanto, no es cierto que *siempre*, en los cuatro Evangelios, la expresión ἐρχομαι ὀπίσω tenga un claro o muy probable sentido espacial y sea utilizada como metáfora del discipulado. Al menos en Jn 1, el contexto teológico hace más plausible el sentido temporal. No es extraño que el *Worterbuch* de Bauer y Aland (col 1116) incluya no sólo Jn 1,15 27.30, sino también Mt 3,11 y Mc 1,7, bajo la rúbrica del sentido temporal de “después”.

<sup>63</sup> Así, atinadamente, Scobie, *John the Baptist*, 64. Hablando de la interpretación en el sentido de “discipulado”, observa: «Es una interpretación ingeniosa, aunque más bien traída por los pelos. Contradice el hecho evidente de que, al describir a esa figura, Juan la situó aún en el futuro. Estaba lejos de su mente identificar a Jesús con el juez que iba a venir».

<sup>64</sup> Si fuéramos a pensar como Arens (*The ἦλθον-Sayings*, 289) que la ausencia de ὀπίσω μου en Lc 3,16 representa la forma original del dicho, podríamos alcanzar esa misma conclusión final por un camino diferente: sin ὀπίσω μου, ni siquiera habría la posibilidad de que el dicho se refiriese al discipulado. La opinión de Arens es compartida por Ernst, *Johannes der Tauffer*, 49-51.

<sup>65</sup> La actitud del cuarto Evangelio con respecto a esos sectarios bautistas es objeto de un equilibrado estudio en R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York/Ramsey, NJ: Paulist, 1979) 69-71, trad. esp.: *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca: Sigueme, 1996. Brown rechaza el exagerado énfasis en la supuesta polémica contra los seguidores del Bautista, que tiene su origen en la obra de W. Baldensperger, *Der Prolog des vierten Evangeliums Sein polemisch-apologetischer Zweck* (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1898) 70-71, donde se lee: «El hecho de que en el Evangelio [los seguidores no cristianos del Bautista] sean refutados no con un ataque directo contra ellos como no creyentes, sino mediante una cuidadosa corrección de indebidos enaltecimientos de Juan Bautista, puede significar que los cristianos joánicos aun tenían esperanza en su conversión».

<sup>66</sup> Así Brown, *Community of the Beloved Disciple*, 29-30.

<sup>67</sup> Es importante considerar los tres pasajes, Ben Witherington, III (*The Christology of Jesus* [Minneapolis: Fortress, 1990] 54) despacha con excesiva brevedad la cues-

tión, al declarar «El texto de 3,22-23 no indica que Jesús perteneciera al círculo del Bautista ni que bautizase bajo su tutela» Esto es cierto en el caso de 3,22-23 considerado aisladamente, pero no el de Jn 1,19-4,1 leído como un conjunto. En justicia, es preciso recordar que, en este punto de su argumentación, Witherington está reaccionando contra la detallada reconstrucción de Eta Linnemann, “Jesus und der Tauffer”, en G Ebeling at al, *Festschrift für Ernst Fuchs* (Tubingen Mohr [Siebeck], 1973) 219-36 Witherington resume la tesis de Linnemann en la p 53

<sup>68</sup>La exégesis tradicional solía ver en los “dos de sus discípulos” que están con Juan Bautista en Jn 1,35 a Andrés (así en el v 40) y Juan, el discípulo amado Pero, en cuanto a la identificación de este último, no hay base en el texto que permita sostenerla. En cambio, si nos fijamos en la estructura del cap 1, los paralelos entre los vv 40-41 y 44-45 sugieren que Felipe es el otro discípulo al que se refiere el evangelista

v 40	ἦν Ἀνδρέας	v. 44	ἦν δε ὁ Φίλιππος
v 41	εὕρισκει + acusativo que indica otro discípulo καὶ λέγει αὐτῷ εὕρηκαμεν + acusativo que indica categoría de Jesús	v 45	εὕρισκει + acusativo que indica otro discípulo καὶ λέγει αὐτῷ εὕρηκαμεν + acusativo que indica categoría de Jesús

La idea de que Felipe es el compañero de Andrés en 1,35 concuerda perfectamente con el hecho de que 1) Andrés y Felipe sean mencionados en una misma perícopa en otros lugares del Evangelio (6,5 8; 12,22) y que 2) en 1,44 el evangelista se moleste en explicar que Felipe era de la misma ciudad que Andrés y Pedro, Betsaida

<sup>69</sup>Soy muy consciente del peligro de armonizar acriticamente Juan y los sinópticos, pero no creo que aquí se dé ese caso En la primera sección de este capítulo, la historicidad del bautismo de Jesús por Juan ha quedado establecida sobre bases críticas, en la segunda hemos estudiado cómo ese acontecimiento manifestó la aceptación por parte de Jesús del mensaje y la visión del Bautista, y ahora estamos explorando los indicios que puede haber en el cuarto Evangelio de una ulterior relación entre el Bautista y Jesús Una cosa es intentar una correlación crítica de estas ideas y otra muy distinta ponerse a efectuar una armonización artificial

<sup>70</sup>Puesto que la estancia de Jesús al lado de Juan tras su bautismo es de por sí una conclusión alcanzada solamente después de leer entre líneas el Evangelio de Juan, huelga todo debate sobre cuál fue la duración de ese período: no hay forma de saberlo Yo supongo —es una simple conjetura— que no fue largo Si estoy en lo cierto al pensar que todo el ministerio de Jesús duró sólo poco más de dos años, no hay mucho tiempo disponible para el discipulado con Juan, habida cuenta de todos los acontecimientos que es preciso incluir entre el bautismo de Jesús y su muerte

<sup>71</sup>Véase Ernst, *Johannes der Tauffer*, 206-10 En “Jesus und der Tauffer”, Linnemann distingue dos diferentes tradiciones contenidas en Jn 3,22-4,3 que atestiguan el bautismo de Jesús: 3,23 25-27 y 3,22, 4,1-3 Cree que esas dos referencias independientes entre sí reflejan hechos históricos relativos al ministerio de Jesús, incluido el de que Jesús cesó en su actividad bautismal al oír que los ecos de su éxito habían llegado hasta los fariseos Supuestamente, el Bautista tenía un conflicto con los fariseos, y Jesús no quería dejar a su antiguo maestro en situación desairada ante sus enemigos La minuciosa reconstrucción de los acontecimientos llevada a cabo por Linnemann es altamente especulativa y, en algunos casos, hace violencia al sentido natural de los textos. No obstante, acierta en un punto básico que Jesús realmente bautizó es, muy probablemente, un hecho histórico y no una invención del cuarto evangelista

<sup>72</sup>La exacta formulacion del texto de 3,25 no es segura. En los manuscritos p<sup>75</sup>, Alexandrinus, Vaticanus y en otros se lee "con un judio", mientras que en p<sup>66</sup>, en la version original del Sinaiticus y en varios, la lectura es "con judios". Sobre esto, cf Brown, *John I*, 152, Metzger, *Textual Commentary*, 205. Afortunadamente, tal discrepancia no afecta al sentido general del texto ni a lo que trato de afirmar. Sin embargo, Brown (*ibid*) indica que, en opinion de algunos comentaristas (p. ej., Loisy, Bauer y Goguel), el texto decia "Jesus" en un principio, pero, por motivos de piedad, los copistas cristianos trocaron "Jesus" en "judio" o "judios", a fin de evitar el "escandalo" de una disputa entre Jesus y los discipulos de Juan. Ernst (*Johannes der Tauffer*, 208) parece tomar en serio la idea de que "Jesus" era la lectura original, Scobie (*John the Baptist*, 154) considera la actual como «una muy probable enmienda». Aunque esa hipotetica lectura serviria perfectamente para mi interpretacion sobre el flujo del pensamiento del evangelista, carece de toda base en los papiros, en los codices griegos, en las versiones y en los comentarios de los Padres. Junto con Brown y Metzger, me inclino a ver en "judio" la lectura original.

<sup>73</sup>Con el significado de "y sin embargo", 4,2 utiliza  $\kappa\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\lambda\ \gamma\epsilon$ , que no vuelve a aparecer en el cuarto Evangelio ni, de hecho, en el resto del NT, salvo para el *textus receptus* de Hch 14,17. *UBSGNT*<sup>3</sup> recoge en ese lugar de Hechos simplemente  $\kappa\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\lambda$ , que tambien figura en Heb 4,3. No obstante, varios autores de la epoca emplean  $\kappa\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\lambda\ \gamma\epsilon$ , entre ellos Josefo (*GJ* 11 §7).

<sup>4</sup>En un libro que hace hincapie en la unidad del cuarto Evangelio como obra de un solo autor, C. H. Dodd (*The Interpretation of the Fourth Gospel* [Cambridge University, 1965] 311, trad. esp. *La interpretacion del cuarto evangelio* [Madrid: Cristiandad, 1978]), admite «La afirmacion [de que Jesus bautizaba] es repetida en 4,1, pero corregida inmediatamente en 4,2, en un parentesis que echa a perder la frase y que quizas, con mayor motivo que ningun otro pasaje de ese Evangelio, salvo el colofon de 21,24-5, puede ser considerado como una "nota editorial" insertada por un corrector». Su opinion sobre 4,2 es comun entre los comentaristas, vease, p. ej., J. H. Bernard, *The Gospel According to St. John*, 2 vols. (ICC, Edinburgh: Clark, 1985, 1<sup>a</sup> ed. 1928) I, 133-34; Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (MeyerK 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968) 128 n. 4; Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* I, 422 n. 6; Brown, *John I*, 164. Los intentos de evitar la conclusion de Dodd suelen parecer forzados y artificiosos. Significativamente, los criticos que ponen en tela de juicio la teoria de un redactor final del cuarto Evangelio no suelen prestar mucha atencion a 4,2, cf., p. ej., Paul S. Minear, "The Original Functions of John 21" *JBL* 102 (1983) 85-98; Peter F. Ellis, *The Genius of John* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1984).

Un planteamiento del problema de 4,2, en el que se eluden las cuestiones historicas y se da prioridad a la critica literaria y a las tecnicas retoricadas, es el de Jeffrey Lloyd Staley. *The Print's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (SBLDS 82, Atlanta: Scholars, 1988) 96-98. En el analisis de Staley, ese "lector implicito" abstracto es engañado deliberadamente por el no menos abstracto "narrador", a fin de forzarlo a reevaluar su relacion con el narrador y con el relato. Ante las claras contradicciones entre 3,22-4,1 y 4,2, Staley alega «El lector implicito no puede acusar al narrador de no ser fiable, puesto que este dice la verdad en 4,2». ¿Es asi? ¿Como puede el lector implicito saber que el narrador no le engaña ahora, cuando aparentemente le mintio adrede en 3,22-4,1? Esta palmaria contradiccion no esta en el mismo nivel que las diversas afirmaciones ambiguas e ironicas del cuarto Evangelio, las cuales juegan con el doble sentido. No hay doble sentido aqui, solo contradiccion manifiesta y (en la lectura de Staley) mentira deliberada. Incluso desde los presupuestos de la critica retorica moderna, la explicacion de Staley resulta forzada.

<sup>75</sup> Sin duda, el deseo de evitar que Jesus aparezca como un simple subordinado que imita el bautismo de su maestro es una razón por la que el redactor final inserta 4,2,



en esto se aproxima a la tradición sinóptica, que no ofrece ninguna referencia sobre la práctica del bautismo por Jesús. No obstante, la intervención del redactor final puede deberse también a una razón más relacionada con la teología del cuarto Evangelio. Apartadamente, ese redactor gozaba de un “lujo” que no había estado al alcance del evangelista: tiempo para leer todo el Evangelio una y otra vez y, acaso, para experimentar su utilización en una comunidad joánica. Quizá se dio cuenta de que un tema principal del Evangelio es la entrega gradual del espíritu. En 1,32, el espíritu desciende sobre Jesús y *permanece* sobre él, pero nadie más recibe el espíritu durante el ministerio público, como queda expresado en 7,37-39. Después de prometer Jesús “ríos de agua viva” al creyente, el evangelista comenta «Decía esto refiriéndose al espíritu que recibirían quienes creyeran en él. Y es que aun no había espíritu, porque Jesús no había sido glorificado» (7,39). Solamente a través de la plena glorificación de Jesús en su muerte-resurrección es conferido el espíritu a los creyentes. En 19,30, Jesús moribundo “entrega el espíritu” (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα) a la comunidad de los creyentes que está al pie de la cruz, en 19,34, del costado del crucificado, ya muerto, brota sangre (= la muerte salvífica de Jesús) y agua (= el espíritu), en 20,22, Jesús resucitado “sopla” el espíritu sobre los discípulos, reunidos el domingo de Pascua. Al parecer, el redactor final se dio cuenta de esta construcción teológica y comprendió también que era incompatible con una actividad bautismal de Jesús durante su ministerio público. Esta situaba al lector frente a un dilema. *o bien* el bautismo de Jesús confería el espíritu —y ¿como no iba a conferirle, si lo hacía el bautismo administrado por los ministros cristianos?—, lo cual echa a perder todo el proceso de la promesa del espíritu durante el ministerio público y su entrega en la muerte-resurrección, *o bien* se salva el proceso afirmando que Jesús no confería el espíritu al administrar su bautismo durante el ministerio público, lo cual parece una idea impía, dada la elevada cristología del cuarto Evangelio. El redactor pone fin a esa tensión (a costa de la tensión de 4,2) insertando una “aclaración” para negar que el mismo Jesús bautizase. Curiosamente, a diferencia del “redactor eclesial” postulado por Bultmann, el redactor final que emerge de este análisis se adhiere fervientemente a la teología básica del cuarto evangelista y trata de neutralizar todo detalle que pueda ponerla en peligro. Introduce en el cuarto Evangelio una enmienda “caríñosa”. Su enmienda, sin embargo, desató un torrente de controversias que desde el período patrístico ha llegado hasta la época moderna. Para un breve examen de las opiniones patrísticas y medievales sobre el problema de Jn 3,22, junto con un intento de tratarlo precríticamente y dogmáticamente, véase Simon Weber, *Jesus taufte. Eine Untersuchung zu Ev. Joh. 3,22* (Offenburg, Huggle, 1895).

<sup>76</sup> Sobre un razonamiento similar que defiende la historicidad de la parcial coincidencia en el tiempo de los ministerios de Juan y Jesús, cf. W. Schenk, “Gefangenschaft und Tod des Taufers. Erwägungen zur Chronologie und ihren Konsequenzen”. *NTS* 29 (1983) 453-83, esp. 458-59.

<sup>77</sup> Dibelius (*Die urchristliche Überlieferung*, 11-13) parece no tener en cuenta el carácter embarazoso de la tradición recogida en 3,22-30 y 4,1, al afirmar que la disputa surgida sobre la actividad bautismal de Jesús fue creada por el evangelista para subrayar la *independencia* de Jesús y su bautismo con respecto al bautismo de Juan. Cualquier lectura natural del material señalado sugiere justamente lo contrario. Bultmann también opina que 3,22-26 es creación del evangelista, aunque admite la posibilidad de que el v. 25 represente alguna tradición (*Das Evangelium des Johannes*, 122-23). Linnemann, en “Jesus und der Tauffer”, 219-36, arguye contra las posiciones de Dibelius y Bultmann.

<sup>78</sup> Naturalmente, esto no supone apoyar la extremada opinión de Boers (*Who Was Jesus?*, pp. XIII, 31-53): Jesús, viendo en Juan «la figura escatológica final, decisiva», comprendió que «vivía en un tiempo en que el reino de Dios había llegado ya» (p.

xiii) Boers atribuye a Jesús tal grado de continua dependencia de Juan que hace violencia a los mensajes de ambos. En cierto sentido, la idea de este autor se sitúa en el extremo opuesto de la expresada por Hollenbach sobre la defección y apostasía de Jesús con respecto al movimiento del Bautista. Como tantas veces ocurre, la verdad y la cordura deben ser buscadas en una zona intermedia. Becker (*Johannes der Tauffer*, 68) llega más cerca de la verdad en una formulación equilibrada que mantiene en tensión los dos polos de la paradoja: no se puede explicar el mensaje de Jesús como basado en el del Bautista, pero sin el Bautista no se puede entender a Jesús.

<sup>79</sup> Como sucede con tantas reconstrucciones imaginativas, esta raya en el ámbito de lo novelesco, donde todo vale. Por ejemplo, con los mismos datos, Innemann ("Jesus und der Tauffer", 229-31) forja una hipótesis según la cual 1) Juan se negó a bautizar a los recaudadores y a las prostitutas, 2) esto condujo a una escisión en su movimiento cuando Jesús decidió admitir al bautismo a esos marginados, 3) en una fecha posterior, como tenía más éxito en el ministerio bautismal que su antiguo maestro, Jesús abandonó totalmente la práctica del bautismo para no dejar en mal lugar a Juan ante sus enemigos, los fariseos.

<sup>80</sup> Hollenbach, "The Conversion of Jesus", 206 n. 27.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 206-7.

<sup>82</sup> Aparte de Hollenbach, véase, con respecto a esta teoría, Goguel, *Au seuil*, 235-74 y 292. Aunque Witherington discrepa de Hollenbach, también afirma que Jesús «tomo de Juan la idea para un breve ministerio bautismal» (*The Christology of Jesus*, 54, el subrayado es mío), tras lo cual sugiere que «Jesús, por respeto a Juan, cesó en su ministerio paralelo para no dificultar la obra del Bautista». Según esta reconstrucción, el encarcelamiento de Juan pudo llevar a Jesús a pensar que Dios «le instaba a ir un paso más lejos que el Bautista, quizá con alguna diferencia en el énfasis o en el *modus operandi*» (*ibid.*).

<sup>83</sup> Cf. Ernst, *Johannes der Tauffer*, 55-56.

<sup>84</sup> Para las diferentes teorías sobre el lugar ocupado originalmente por Mt 11,12-13 en Q, véase Ernst, *Johannes der Tauffer*, 56 n. 72.

<sup>85</sup> Así, enfáticamente, Dieter Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33 Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969) 25. Con razón se opone al punto de vista de Dibelius (*Die urchristliche Überlieferung*, 6), quien ve Mt 11,7-19 par como una unidad, que él trata en una subsección del capítulo I de su libro, mientras que deja Mt 11,2-6 para otra subsección. No obstante, en justicia a Dibelius, es preciso señalar que él divide los dichos de Mt 11,7-19 en dos grupos, el segundo de los cuales empieza con la parábola de los niños.

<sup>86</sup> Véase Bultmann, *Geschichte*, 22. Como advierte Lührmann (*Die Redaktion der Logienquelle*, 23), las divisiones son bastante evidentes, al ir cambiando las personas a las que va dirigido el discurso: discípulos de Juan en Mt 11,2, multitudes en 11,7 e, indirectamente, en 11,16, "esta generación", que rechaza a Juan y a Jesús. En consecuencia, se produce un cambio también en los géneros literarios: un apotegma (vv 2-6), una serie de *logia* en dos y tres partes, construidos en torno a preguntas retóricas (vv 7-11), y una parábola con aplicación (vv 16-19). Lo que une esas tres unidades entre sí no es la forma, sino el contenido: el tema de la relación entre Juan y Jesús.

<sup>87</sup> Por ejemplo, W. G. Kummel (*Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus* [SBT 1/23, London: SCM, 1957] 109 n. 15, orig. *Verheissung und Erfüllung* [Zürich: Zwingli-Verlag, 1956]) sostiene que «en Lucas, la estructura ha sido dramatizada secundariamente con una descripción de la actividad sanadora de Jesús».

que tiene lugar precisamente en el momento de esa indagación», cf las observaciones de Dibelius sobre la tendencia de Lucas, como la reflejada en este caso, a lograr viveza narrativa (*Die urchristliche Überlieferung*, 33 n 1) Ernst (*Johannes der Täufer*, 57) sopesa los argumentos en uno y otro sentido, pero sin tomar postura el mismo

<sup>88</sup> Sobre un intento de detectar las tendencias redaccionales de Mateo y Lucas en esta perícopa, vease, p ej, Schulz, Q *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 190-92, Ernst, *Johannes der Täufer*, 56-57

<sup>89</sup> Así Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung*, 38 n 2. Comparese la noticia relativamente detallada de Lc 3,19-20 con la fugaz mención que aparece en Mt 4,12, una reelaboración de Mc 1,14. De existir en este punto de Q una referencia al encarcelamiento, quien más probablemente la habría conservado sería Mateo, ya que su vago παρέδοθη ('fue entregado') de 4,12 admite ulterior especificación, la cual no es necesaria en Lucas. Nótese también que tanto la tradición marcana como la joánica conocen independientemente el encarcelamiento del Bautista (Mc 1,4 y Jn 3,24, como ocurrido antes del ministerio de Jesús o en sus comienzos), por tanto, la presencia de ese conocimiento en la tradición de Q tendría poco de sorprendente. En *Q Parallels Synopsis Critical Notes, & Concordance* (Sonoma, CA Polebridge, 1988) 52, John S Kloppenborg incluye ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ ('en la cárcel') como parte del «contenido de Q generalmente aceptado» (cf p xxiii). Sin embargo, Polag, en su reconstrucción de Q recogida en el libro de Havener, *Q The Saying of Jesus* (p 128), considera la presencia de la expresión 'en la cárcel' como meramente "posible". Ernst (*Johannes der Täufer*, 57) enumera especialistas que se decantan por una u otra opinión y deja la cuestión abierta. Si la mención de la cárcel es una adición mateana (como piensa Luhrmann [*Die Redaktion der Logienquelle*, 26 n 4]), el momento histórico de la respuesta de Jesús pudo corresponder al período en que Juan y Jesús aun desempeñaban su ministerio simultáneamente. Un momento posterior a la ejecución de Juan queda descartado, como es natural, salvo que eliminemos toda la estructura narrativa y dejemos la bienaventuranza sin un preciso destinatario.

Aunque la cuestión no puede ser resuelta simplemente investigando el uso de δεσμωτήριον ('cárcel'), la preferencia de Mateo por el empleo de φυλακή para 'cárcel' debería dar que pensar a quienes insisten en que "en la cárcel" de 11,2 es redacción mateana. El evangelista toma φυλακή en el sentido de "cárcel" (o 'prisión') tanto de Q (Mt 5,25) como de Marcos (Mt 14,3-10). Mas aun Mateo da preferencia a φυλακή en el material procedente de la tradición M o generado por la redacción mateana 18,30, 25,36-39, 43-44. Los ejemplos de Mt 25 son especialmente significativos ya que la idea es la misma que en 11,2 (visitar a alguien en la cárcel), y la totalidad del pasaje, referente al juicio final, es creación mateana o ha sido abundantemente retocado por Mateo. En cambio, δεσμωτήριον aparece una sola vez (11,2) en todo el Evangelio de Mateo. Si bien estos hechos no deciden por sí solos la cuestión, creo que ayudan a inclinar la balanza en favor de la presencia de δεσμωτήριον en el relato de Q sobre la pregunta de Juan a Jesús. Mucho más probablemente son formulaciones redaccionales mateanas "las obras del Mesías" de 11,2 y "por sus obras" de 11,19, el tipo de inclusión que suele utilizar Mateo.

Aparte de todo lo anterior, conviene advertir que las objeciones contra la historicidad basadas en el contacto de Juan con sus discípulos aun estando en la cárcel (como las presentadas por Ernst, *Johannes der Täufer* 318) no tienen en cuenta que las circunstancias de muchos presos en el mundo mediterráneo antiguo diferían enormemente de las que rodean a los reclusos en el mundo occidental moderno. Aquellos no raramente dependían de la familia y de las amistades en cuanto a la comida y otros suministros, que a veces no recibían del establecimiento carcelario. Aunque no era insólito el confinamiento estricto, sin permiso para recibir ninguna visita, casi todos los

textos del NT referentes al asunto permiten suponer que el acceso al recluso era posible (p. ej., Hch 23,16, Heb 13,3). Por eso, tanto en los Hechos de los Apóstoles como en las epístolas, vemos a Pablo en frecuente contacto con sus amigos mientras esta preso. Si Pablo podía escribir toda una epístola desde la cárcel, también, probablemente, podía el Bautista mandar al menos un mensaje desde su encierro. Esta misma clase de situación se da a entender en Mt 25,36 («[estuve] en la cárcel, y fuisteis a verme»)

<sup>10</sup> Cf. Kummel, *Promise and Fulfilment*, 110, Bultmann (*Geschichte*, 22) no tiene suficientemente en cuenta este punto. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke I*, 663-66) y Witherington (*The Christology of Jesus*, 43) hace ver que ciertos textos “mesianicos” del AT y Qumran se refieren al rey davidico o al Ungido como alguien “que viene” así Zac 9,9 («mira a tu rey que viene»), 1QS 9,1 («vienen los Ungidos de Aarón e Israel»), 4QP Bless 3 («viene el Ungido de la justicia, el retoño de David»). No obstante, Fitzmyer prefiere ver en “el que viene” una alusión al “mensajero de Yahve” que “de repente viene a su templo”, un Elías redivivo, como el profetizado en Mal 3,1, 3,23-24. La referencia a los milagros en la respuesta de Jesús recuerda los correspondientes de los ciclos de Elías y Eliseo (y no evoca, por tanto, a ningún Mesías davidico), otros críticos aluden a la idea de un profeta como Moisés, puesto que Moisés obró milagros en el contexto del primer éxodo.

A los textos citados se podrían añadir otros pasajes escatológicos, veterotestamentarios o no (p. ej., la venida de un “como un hijo de hombre” en Dn 7,13, la venida de Dios en Zac 14,5). Sin embargo, todos esos textos muestran necesariamente que el verbo “venir” (hebreo *bo'*, arameo *'ata'*, griego *ερχομαι*) puede adquirir resonancias escatológicas solemnes en un contexto escatológico. El verbo en sí no está ligado a ninguna figura escatológica. De hecho, en un contexto escatológico, de casi todo se dice que “viene”, incluso de los días. Como observa Ferdinand Hahn (*The Titles of Jesus in Christology* [London: Lutterworth, 1969] 380, orig. *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995]), «difícilmente se puede asociar ο *ερχομενος*, en un sentido terminológico fijo, con un estrato concreto de tradición. “Viene” todo lo relacionado con el tiempo de la salvación, el nuevo con, el reinado de Dios, el juez del mundo, Elías, el Mesías, etc.» Sobre la vaguedad de la expresión “el que viene”, cf. también Hugues, “John the Baptist”, 204-5.

Conviene señalar que solo Mateo, quien con su mentalidad de contable tiende a ser muy claro en las referencias, cambia en 3,11 la profecía del Bautista. Así, “viene el que es más fuerte que yo” se convierte en “el que viene es más fuerte que yo”, produciéndose una vinculación más directa de esa profecía con la pregunta que formula el Bautista en 11,3 por medio de sus discípulos (y con la aclamación de la multitud en 21,9). Por tanto, es en el nivel de la redacción mateana más que en el nivel de Q donde “el que viene” empieza a sonar como un título.

<sup>11</sup> Compárese ese “nosotros” de 1 Tes 4,15 (que aparentemente incluye a Pablo) lleno de confianza ante las perspectivas de la parusía («nosotros, los que vivimos, los que quedaremos hasta la venida del Señor, no tendremos preferencia sobre los que han muerto») y 1 Cor 15,51-52 («los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros [i. e., los vivos, los que no resucitaremos de entre los muertos] seremos transformados») con pasajes como Flp 1,20-26 y 2 Cor 4,16-5,10, en los que Pablo tiene en cuenta que el mismo puede morir y dejar atrás, en esta vida, aquellos a los que se dirige.

<sup>12</sup> La ausencia de toda mención de milagros en la noticia ofrecida por Josefo sobre el Bautista (*Ant.* 18 5 2 §116-19) merece ser destacada porque, en ese mismo libro de las *Antigüedades* (18 3 3 §63), uno de los primeros rasgos con que se describe a Jesús es el de *παροδοξων έργων ποιητης* (“autor de hechos asombrosos”). La utilización

de *παράδοξα ἔργα* para Eliseo (*Ant* 9 7 6 §182) confirma que esos “hechos asombrosos” son asimilables a los milagros de un profeta. El contraste implícito en las referencias de Josefo y de los sinópticos se hace explícito con la observación de la “mu cha gente” que acude a Jesús en Jn 10,41 «Por un lado, Juan no realiza ninguna señal, por otro, todo lo que dijo sobre este [Jesús] era verdad» Esas palabras siguen a un debate entre Jesús y las autoridades de Jerusalén, en el que él apela a las “muchas obras buenas” que ha hecho. En el contexto amplio del cap. 10, Jesús parece aludir en particular a la curación del hombre ciego de nacimiento (cap. 9), evocada en 10,21.

El testimonio múltiple de las fuentes indica, pues, que los contemporáneos de Juan no pensaban que él hubiese obrado milagros durante su ministerio, sin embargo, no ha tenido esto en cuenta John M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (SBT 2/28, London SCM, 1974) 105. Es sorprendente que, para apoyar su afirmación de que Juan tenía fama de taumaturgo, Hull recurra sobre todo a la profecía del ángel Gabriel en su aparición a Zacarías en el templo (Lc 1,17) «Ira delante del Señor, con el espíritu y poder de Elías» Huelga decir que las profecías formuladas por ángeles en apariciones de los relatos de la infancia no constituyen las fuentes más idóneas para la actividad del Bautista histórico. Además, cualesquiera que sean las fuentes del relato de la infancia lucano, el discurso de Gabriel, en su forma actual, probablemente tiene mucho que ver con la actividad redaccional de Lucas, cf. Brown, *Birth of the Messiah*, 279. En todo caso, la referencia de 1,17 al espíritu y poder de Elías está relacionada con la preparación del pueblo de Dios, Israel, para el Mesías por medio de la conversión y la reconciliación, nada sugiere la idea de milagros. Sobre todo este asunto, véase Ernst Bammel, “John Did No Miracle”, en C. F. D. Moule (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in Their Philosophy and History* (London Mowbray, New York Morehouse-Barlow, 1965) 181-202. En la p. 187, Bammel admite que no es posible la certeza sobre esta cuestión, pero luego concluye «Probablemente, la afirmación de Jn 10,41 es conforme a los hechos».

<sup>93</sup> Algunos críticos consideran impensable que el Bautista dirigiera a Jesús una pregunta como “¿eres tú el que viene?” Pero esa idea tiene su origen en un entendimiento demasiado estrecho y estereotipado de la predicación y profecía de Juan en Mt 3,7-12 par. Tal es el problema, por ejemplo, con la objeción de Kraepling (*John the Baptist*, 129) «Para Juan, no hay posible conciliación entre el taumaturgo predicador del reino y el “como un hombre” sobrenatural que destruye a los malvados en un fuego inextinguible, salvo el caso de una ruptura con sus convicciones fundamentales, para la que no hay ninguna justificación adecuada» Esto presupone que el Bautista concebía claramente a “el que viene” como un sobrenatural Hijo del hombre. Pero ya vimos en el capítulo 12 que la profecía de Juan parece mucho más abierta y, quizá, deliberadamente vaga. Kraepling también descarta demasiado a la ligera la posibilidad de que Juan, viendo alteradas sus circunstancias, hubiese reconsiderado su postura. Sorprende la frecuencia con que la opinión de Kraepling, e incluso sus mismas palabras, son repetidas por críticos posteriores sin probar la validez de sus asertos, cf. Sato, *Q und Prophetie*, 141. Por su parte, Kloppenborg (*Formation*, 107) me deja perplejo al objetar contra la autenticidad «El relato invoca deliberadamente las previsiones del Bautista en su empleo del título “el que viene”, pero lo impregna de contenido específicamente cristiano. No hay indicio de que Juan esperase un taumaturgo» Esa es la cuestión. Jesús ha echado por tierra las previsiones de Juan, el cual sondea ahora la situación nueva e imprevista. Aquí, yo no veo por ninguna parte el “contenido específicamente cristiano”.

<sup>94</sup> Sobre todo esto, cf. Kummel, *Promise and Fulfilment*, 110-11. Para un breve argumento a favor de la historicidad de Mt 11,2-6 par., véase Scobie, *John the Baptist*, 144. Una concienzuda aplicación de los varios criterios de historicidad a este pa

saje puede encontrarse en Wink, "Jesus Reply to John", 121-27. Aunque estoy de acuerdo con la mayor parte de las conclusiones de Wink sobre la historicidad, no acepto las de mayor calado y de carácter teológico a que llega en su trabajo exegético.

<sup>15</sup> La mención de los leprosos puede reflejar el relato de la curación del sirio Naaman por Eliseo en 2 Re 5. Eso estaría en consonancia con la atmósfera de Elías y Eliseo que se percibe en gran parte del material del Bautista y Jesús. De ser así, cabría la posibilidad de oír otros ecos del ciclo de Elías y Eliseo en la respuesta de Jesús, por ejemplo, la resurrección de los muertos podría aludir a 1 Re 17,17-24, 2 Re 4,18-37, 13,20-21. Sin embargo, el mismo hecho de que debamos buscar fuera de los libros atribuidos a los profetas clásicos la alusión a una curación de lepra (situada en un relato dentro de lo que el canon judío denomina "profetas anteriores") nos recuerda que Jesús está hablando en primer lugar de lo que él ha hecho y, sólo secundariamente, envolviéndolo en lenguaje bíblico. A mi entender, las referencias a milagros de Elías y Eliseo de Mt 11,5 par. no son más que simples posibilidades, y prefiero no construir grandes teorías sobre ellas.

Conviene señalar otros dos puntos de menor importancia concernientes a esta relación de milagros. 1) No figuran en ella los exorcismos de Jesús, lo cual es desconcertante, puesto que son mencionados tanto en Marcos como en Q, e igualmente en el material especial M y L. Quizá uno de los objetivos de la lista —presentar los milagros de Jesús como señales del fin de los tiempos anunciado y prefigurado por los profetas del AT— ha dado lugar a su omisión, puesto que es total la ausencia de profecías y relatos sobre exorcismos en los libros proféticos veterotestamentarios. 2) Aunque las alusiones son a lo que llamamos el AT canónico, debemos recordar que las curaciones como parte de la salvación ofrecida en el tiempo final constituían una idea viva en la literatura apocalíptica judía por la época del cambio de era, véase, p. ej., Jub 1,29, 23,30, 1 Hen 96,3, 2 Bar 29,7, 73,2. Como abiertamente señala Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 198), no hay justificación en el texto de Q para interpretar los milagros en un sentido espiritualizado ni como una descripción genérica del fin de los tiempos. Jesús presenta su lista de milagros pidiendo a los emisarios de Juan: «Id a decir a Juan lo que estáis viendo y oyendo».

<sup>16</sup> Aunque la respuesta de Jesús pone el énfasis en el "ya", en lo que ya está haciendo Dios para salvar a Israel en esos últimos días, el "todavía no" se halla implícito en el mismo hecho de que el mensaje y el ministerio de Jesús son, sin embargo, ambiguos incluso para una persona sincera como el Bautista y de que Jesús debe terminar su enumeración de hechos salvíficos dirigiendo a Juan una invitación a creer, una invitación que parece quedar sin respuesta y que contiene una velada advertencia escatológica.

<sup>17</sup> Cf. Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (SBT 1/24, ed. rev., London SCM, 1967) 46, orig. *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart Kohlhammer, 1956), trad. esp. *La promesa de Jesús para los paganos* (Madrid Fax, 1974).

<sup>18</sup> Sobre el día del Señor en Amos, véase Francis I. Andersen / David Noel Freedman, *Amos* (AB 24A, New York Doubleday, 1989) 521-22. No se puede evitar la impresión de que el Bautista se habría sentido perfectamente a gusto con el mensaje de Amos, a Jesús le cuadra más el de Isaías.

<sup>19</sup> Este punto es subrayado por Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung*, 37, y, de diferente manera, por Jacques Dupont, "L'ambassade de Jean-Baptiste (Matthieu 11,2-6, Luc 7,18-23)" *NRT* 83 (1961) 805-21, 943-59, esp. 956. Dupont, sin embargo, utiliza los términos 'mesianico' y "Mesías" en su explicación, lo extraño aquí es la total ausencia de esa terminología.

<sup>100</sup> Eso es lo que sugiere Bultmann (*Geschichte* 22), quien, por tanto, no ha percibido el desplazamiento del acento en la respuesta de Jesús.

<sup>101</sup> Como hace notar Dupont (“L’ambassade de Jean-Baptiste”, 952 n 52), de las sesenta y cinco bienaventuranzas de la Biblia griega, sólo Mt 11,5 par y Lc 14,14 aparecen introducidas por και (“y”) Tan parco empleo de esa conexión gramatical es explicable El tipo concreto de dicho sapiencial denominado “bienaventuranza” tiene forma de exclamación; de ahí que, normalmente, goce de cierta independencia gramatical Y como en este caso la bienaventuranza dirige un llamamiento estrechamente ligado a los signos del final de los tiempos para mover a Juan a creer en Jesús, ese και casi podría ser traducido como “y por eso” o “y por consiguiente”.

<sup>102</sup> Incluso esta pequeña unidad de Q (Mt,11,2-6) implica, pues, una compleja imagen de Jesús: él es un taumaturgo, un predicador que da a conocer a los pobres una buena noticia, una figura escatológica que rivaliza de algún modo con Juan Bautista, y un maestro de sabiduría (notese el empleo de bienaventuranzas aquí y en otros lugares de Q)

<sup>103</sup> Según Witherington (*The Christology of Jesus*, 44), Juan estaba a punto, «quizá, incluso de perder la confianza en él [Jesús] Por lo cual Jesús replica bienaventurado el que no pierda la fe en mí» Esto es totalmente cierto en el plano de la redacción mateana, pero discutible en del Jesús histórico. Históricamente, no hay prueba alguna de que antes de su encarcelamiento Juan hubiese tenido alguna vez “fe” en Jesús, por lo cual, en principio, no habría peligro de que la perdiese La cuestión es más bien si, por primera vez, el Bautista llegaría a la fe en su antiguo discípulo o si su sorpresa y decepción le impedirían creer Que esto es un posible significado del verbo σκανδαλίζω lo reconoce Gustav Stahlin (“σκανδαλον, σκανδαλίζω”. *TDNT* [1971] 339-58, esp. 345) «El σκανδαλον es un obstáculo para llegar a la fe y un motivo para extraviarse en ella» Stahlin procede a observar: «Cuando en los Evangelios un ἐν τίνι añadido a σκανδαλιζομαι da la razón para extraviarse o caer, en todos los casos (Mt 11,6 par., 13,57 par., 26,32-33, Mc 6,3; Lc 7,23) se hace referencia a Jesús» Aunque el llamamiento de Jesús a Juan es suave y respetuoso, el empleo de σκανδαλίζω hace que tenga un eco inquietante «Cada bienaventuranza y cada “ay de ..” en los labios de Jesús es un juicio escatológico . tiene una importancia decisiva para el juicio final si un hombre pierde la confianza en él o no . La edad presente [aun siendo de salvación] es también la edad de la opción. Ofrece dos posibilidades, la de creer en Jesús y la de no creer él, porque la presencia y la obra de Jesús tienen el poder de despertar la fe, pero también pueden redundar en su pérdida» (p 350). Así, de un modo curioso, casi irónico, el uso de σκανδαλίζω en esta bienaventuranza de Jesús evoca dos temas que él heredó y conservó de Juan: la escatología y el juicio futuros. En la proclamación de Jesús, el juicio y la condenación en un futuro ocupan un segundo plano con respecto a la alegría de la salvación ya actual y de pronta realización plena, pero siguen estando presentes

<sup>104</sup> Aquí coincido con Dupont (“L’ambassade de Jean-Baptiste”, 952-53) frente a Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* I, 668), quien opina que la bienaventuranza «intenta ser genérica, como queda claro por la conjunción ὅς ἐάν». Yo distinguiría gramaticalmente, la construcción es genérica; pero, en el contexto retórico, la forma genérica de la bienaventuranza es un velo que envuelve discretamente la intensidad de la petición Esa intensidad queda de manifiesto cuando recordamos que, en otro lugar del material de Q, Jesús felicita con una bienaventuranza a quienes creen en él «Dichosos vuestros ojos porque ven y dichosos vuestros oídos porque oyen. Pues en verdad os digo que muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que oís vosotros, pero no lo oyeron» (M 13,16-17 || Lc 10,23-24)

<sup>105</sup> Éste es un importante punto débil del enfoque de Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 192-203), que no sólo considera como creación de Q este apotegma, sino que además lo adscribe a un estrato posterior de Q, cuando la salvación

era atribuida al tiempo del Jesús terreno. Aparte de la dificultad de entender cómo una perícopa que concluye con un Bautista aparentemente falto de fe en Jesús podía ayudar a la Iglesia en su discusión apologetica con los sectarios baptistas, la idea de Schulz adolece de un problema mucho mas grave, que afecta a toda su reconstrucción. A mi modo de ver, postular dos distintas "comunidades Q" cuyas predicaciones y enseñanzas estarían resumidas en el documento Q, pretender además que es posible distinguir en Q etapas de tradición y redacción, cada una con su correspondiente cristología y escatología, y, para remate, considerarse en condiciones de asignar una tradición a la primitiva comunidad Q, supuestamente situada en la frontera entre Palestina y Siria, o a la comunidad Q posterior, situada en ese último territorio, es ir mas allá de cuanto se puede conocer sobre Q y entrar en el terreno de lo puramente especulativo. El tratamiento de Mt 11,2-6 par. llevado a cabo por Schulz pone de manifiesto otra dificultad de esa clase de argumentación: una cosa es mostrar cómo una tradición pudo ser utilizada o adaptada (hasta donde fue posible) en servicio de ciertos intereses teológicos de Q, y otra probar que la hipótesis más plausible es que el autor o los autores de Q tenían razones precisas para crear una determinada tradición.

<sup>106</sup>Sobre los diferentes modos en que la pregunta de Juan a Jesús ha sido interpretada —a menudo con intención de paliar sus molestas implicaciones—, véase Dupont, "L'ambassade de Jean-Baptiste", 806-13. Para una interpretación similar a la mía de la pregunta de Juan, cf. Hughes, "John the Baptist", 203-9.

<sup>107</sup>Dibelius *Die urchristliche Überlieferung*, 37. Mi única reserva en cuanto al argumento de Dibelius es su despreocupado uso de la palabra "mesías", término que necesita una detenida explicación. Como observa Witherington, *The Christology of Jesus*, 44: «Hay escasas pruebas de que en el judaísmo primitivo el mesías esperado fuese un sanador».

Jeremias (*New Testament Theology*, 20-25) afirma que la respuesta de Jesús en Mt 11,5-6 par. muestra un recurso expresivo común en el arameo de Jesús: un verso con ritmo binario (en este caso, seis en el v. 5), seguido de un verso en ritmo ternario (v. 6). Según Jeremias, el ritmo binario imprime con fuerza en el oyente las ideas centrales del mensaje de Jesús, mientras que el verso ternario refleja un fondo sapiencial. Ya expliqué en el capítulo 6, al tratar sobre los criterios de autenticidad, que esta especie de "argumento arameo" es susceptible de servir, como mucho, de criterio secundario. Puede ser utilizado solamente si —como en el presente caso— es posible probar sobre otras bases la autenticidad del material. Después de todo, Jesús no era el único maestro con habilidad retórica en lengua aramea entre los judíos y cristianos palestinos del siglo I. Presumiblemente, los discípulos permanentes de Jesús, tras acompañarlo y aprender de él durante cerca de dos años, algo habrían captado de sus técnicas retóricas y didácticas. Puesto que ya he admitido por otras razones la autenticidad del núcleo de Mt 11,2-6 par., no puedo menos que acoger de buena gana la corroboración procedente de Jeremias. Sin embargo, la ambigüedad de esa prueba se manifiesta en el hecho de que Sato (*Q und Prophetie*, 143) utiliza la estructura poética de Mt 11,5 par. como un argumento en contra de su procedencia de Jesús. Mostrando su proclividad a emplear asertos categóricos en vez de entrar en debate con sus oponentes, Sato ni siquiera examina la posición de Jeremias.

<sup>108</sup>Sobre esto, cf. Luhrmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 26.

<sup>109</sup>El mismo hecho de que esta tradición fuera conservada en Q y más tarde en Mateo y Lucas, indica que la Iglesia primitiva se sirvió de ella para la predicación, la apologetica y las polémicas (p. ej., para dialogar y discutir con los sectarios bautistas). Pero Mt 11,2-6 par. es un buen recordatorio de que sugerir o discernir el *Sitz im Leben* de una perícopa en la vida de la Iglesia primitiva no equivale a probar que ese *Sitz im Leben* era



originalmente el del material en cuestion. De ahí que, a lo largo de esta obra, no pongamos nuestro interés en averiguar si una determinada pericopa tenía un *Sitz im Leben* en la Iglesia primitiva puesto que su misma inclusion en un Evangelio hace muy probable que lo tuviese, sino en saber si hay indicios de que la tradicion tenía un anterior *Sitz im Leben* en la vida de Jesús. Al menos en el caso de Mt 11,2-6, la presencia de esos indicios es clara. Por eso discrepo de Ernst cuando, en su *Johannes der Täufer*, 315-19, abraza, aunque vacilantemente, la idea de que Mt 11,2-6 par es una creación de la Iglesia primitiva. Una opinion similar —presentada con vagos argumentos— es la que ofrece A. George, ‘Paroles de Jesús sur ses miracles (Mt 11,5-21, 12,27-28 et par)’, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40, Louvain Université/Peeters, 1989) 283-301, esp. 290-92. Esa opinion parece sumamente extraña cuando se recuerda que incluso el esceptico Bultmann (*Geschichte* 163) admite que, al menos la bienaventuranza de Mt 11,6 par —la cual refleja la conciencia profetica de Jesús y no contiene ningun tono específicamente cristiano—, procede del mismo Jesús. Aunque Sato (*Q und Prophetie*, 141) discute varios asertos de Bultmann en relacion con esta pericopa, lo sigue hasta el punto de juzgar la bienaventuranza mas antigua que el resto del apotegma. Sin embargo no justifica con ningun argumento detallado esta amputacion literaria.

En una carta dirigida a mí (fecha del 29/4/1992), David Noel Freedman trata de elaborar una posicion media entre estos dos extremos. Sugiere que, en Mt 11,2-6 par, la cuestion es quien sustituirá o sucederá a Juan al frente del movimiento bautista, en vista de su encarcelamiento (y posterior ejecucion). Mientras los seguidores de Juan se plantean esta cuestion, Jesús «descubre una cosa acerca de sí mismo —esto es, que puede hacer algo de lo que Juan no era capaz— realizar milagros». Según Freedman, al principio, Jesús no intentaba crear un nuevo movimiento, sino dirigir el movimiento bautista, aunque con una notable diferencia. El nuevo elemento era la realizacion de milagros, que situaba a Jesús en la línea Moisés-Elías-Eliseo. Y, lo que era mas importante, indicaba que Jesús, a diferencia de Juan, no se limitaba a proclamar un final inminente, sino que realmente estaba iniciando el reino de Dios durante su ministerio. Eso, a su vez, hacia que el aspecto gozoso del mensaje y de los hechos de Jesús quedase mas de relieve. De hecho, la introduccion del llamativo elemento tau-matúrgico y del énfasis en la alegría de la salvacion ya actual significaba que Jesús no podía ser simplemente otro Juan. Las cosas se desarrollaron de tal modo que Jesús logró obtener la adhesion de algunos discipulos de Juan, mientras que otros siguieron un diferente camino, manteniendo en lo sustancial el mensaje del Bautista.

La reconstrucion de Freedman tiene mucho de atractivo, pero también presenta varios problemas. 1) Como el propio Freedman admite, hay en ella cierta “psicologización” que se remonta a las “vidas liberales” de Jesús decimonónicas, por ejemplo, en cierto momento después del arresto del Bautista, Jesús descubre que puede realizar milagros, lo cual le lleva a ver el reino como parcialmente presente. La dificultad básica consiste en que ese proceso psicologico no es susceptible de ninguna clase de verificación (ni tampoco el marco temporal en que supuestamente se produce la cadena de acontecimientos). Todas las hipótesis sobre procesos psicologicos tienen cierta verosimilitud, y no hay modo de decidir cual puede ser cierta y cual no. 2) La hipótesis de Freedman sugiere que Jesús no emprendió claramente por su cuenta ningun ministerio hasta después del arresto de Juan. Sin embargo, ya he puesto de manifiesto que el material ‘difícil’ y ‘discontinuo’ del cuarto Evangelio hace mas probable que Jesús diera ese paso cuando el Bautista estaba aun activo y que durante algun tiempo cada uno de ellos desempeñase su ministerio propio, distinto y —quizá— rival. 3) Freedman tiene que asignar a lo expresado en el material de Mt 11,2-6 par un determinado momento crítico poco después del arresto del Bautista y antes de que Jesús haya perfilado totalmente su especial tipo de ministerio. Ahora bien, el contexto original para el núcleo de Mt 11,2-6 par es objeto de debate. Aunque algunos críticos

cos rechazan la referencia a la prisión de Juan como elemento secundario, yo me inclino a aceptarlo, junto con muchos exegetas, como el *Sitz im Leben* histórico para la pregunta que los discípulos de Juan formulan a Jesús. Sin embargo, creo que, por entonces, Jesús llevaba bastante tiempo activo en su propio y peculiar ministerio, mediante el cual mostraba ser más que un simple sustituto o sucesor de Juan.

<sup>11</sup> La razón por la que los cinco dichos pueden ser analizados en tres preguntas y tres respuestas reside en que la respuesta a la tercera pregunta es también la primera explicación correcta.

<sup>12</sup> Hay algún otro motivo, aparte de la comodidad, para aplicar a los versículos la numeración del Evangelio de Mateo. 1) Como señalan varios comentaristas de Q, en esta unidad Mateo parece mantener, en conjunto, una mayor fidelidad al texto original de Q, así, p. ej., Hoffmann, *Studien*, 194, Ernst, *Johannes der Täufer*, 61. 2) Esto me lleva a una segunda observación. Según la mayor parte de los críticos de Q, Lucas parece conservar más frecuentemente que Mateo el orden y las palabras de ese documento. Por eso, para identificar los dichos pertenecientes a él, varios comentaristas toman de Lucas la numeración de los capítulos y versículos (así, p. ej., Kloppenborg en *Q Parallels*, cf. p. xv). Aunque la sencillez del sistema habla mucho en su favor, me preocupa que podamos incurrir demasiado fácilmente en la suposición de que Lucas contiene palabras de Q más originales. La presente unidad nos recuerda que eso no es cierto en todos los casos, como Kloppenborg advierte cuidadosamente. De ahí que, para luchar contra la inercia crítica, yo haya designado a propósito el material de Q mediante notaciones como Mt 11,7-11 || Lc 7,24-28 o Mt 11,7-11 par. Por supuesto, esto no debe interpretarse como que yo pienso que Mateo generalmente conserva Q en su forma más original, porque no es así. Como prácticamente nadie cree en esa fidelidad de Mateo, mi sistema de notación será menos susceptible de conducirnos a error en nuestro estudio de los varios dichos de Q.

<sup>13</sup> Ernst, *Johannes der Täufer*, 61 n. 94, véase también la historia de la tradición sugerida por Kloppenborg, *Formation*, 108-10.

<sup>14</sup> Sobre este punto hace hincapié Kraeling, *John the Baptist*, 138.

<sup>15</sup> Sato (*Q und Prophetie*, 240) no sólo arguye, basándose en el contenido de 11,7b-9 par., que tales palabras fueron pronunciadas realmente por Jesús, además señala que ese material auténtico es una prueba importante de que el autoritativo “sí, os digo” (en el caso de 11,9c, con función de clímax de la gradación retórica ascendente constituida por la serie de preguntas) era empleado por el Jesús histórico. Sato procede a observar que, como hay testimonios del uso de “sí, os digo” no sólo en Q, sino también en Marcos, M y L, la extendida presencia de esa expresión en las cuatro fuentes sinópticas principales resultaría incomprensible si no hubiera sido utilizada frecuentemente por el mismo Jesús.

<sup>16</sup> Sobre las alusiones históricas concretas que pueden subyacer a la tradición Q de Mt 11,7-9 par., cf. Gerd Theissen, “Das ‘schwankende Rohr’ in Mt 11,7 und die Grundungsmünzen von Tiberias”, en *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 8, Freiburg: Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 26-44; trad. esp.: *Colorido local y contexto histórico en los evangelios: una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme, 1997). El argumento de Theissen sobre las monedas de Antipas puede parecer a algunos sumamente especulativo, y yo no querría insistir en los detalles de su tesis. No obstante, encuentro verosímil que, dado el arresto del Bautista por el tetrarca y la probabilidad de que las palabras de Jesús hubieran sido dichas durante la prisión de Juan o después de su ejecución (nótese que Juan da ya la impresión de algo perteneciente al pasado),

la referencia a un hombre lujosamente vestido en los palacios de los reyes –mencionado precisamente como la imagen opuesta de Juan– habría sugerido naturalmente a unos oyentes galileos la figura de Antipas (El empleo del plural [“los palacios de los reyes”] podría ser un caso de vaguedad prudente e intencionada por parte de Jesús.) Y, una vez admitido que hay una alusión al tetrarca en la segunda respuesta retórica, es posible encontrar una alusión a él también en la primera, aparte de lo que se piensa sobre el dato aportado por las monedas de Antipas. A modo de nota complementaria, cabe indicar que no hay problema en ver una referencia a Antipas en la expresión “los palacios de los reyes”, aun cuando, en sentido estricto, Antipas fue solo tetrarca, nunca rey como su padre, Herodes el Grande. Harold W. Hoehner (*Herod Antipas* [SNTSMS 17, Cambridge University, 1972] 149-51) aboga convincentemente por la posibilidad de que se utilizase para Antipas la palabra “rey” en el lenguaje popular o como forma de cortesía.

<sup>117</sup> Así, p. ej., Luhmann, *Redaktion*, 27; Hoffmann, *Studien*, 216-18. Entre los sostenedores de la opinión contraria figura Ernst (*Johannes der Täufer*, 60-63), que ni siquiera incluye un examen de esos versículos en la sección de su libro referente a una reconstrucción del Bautista histórico. Como apoyo adicional a la autenticidad de 11,7-9 par., algunos desearían recurrir al testimonio, supuestamente independiente del *Evangelio de Tomás* copto (dicho 78, en la traducción de Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures* [Garden City, NY Doubleday, 1987] 394) «Dijo Jesús: “¿A que habéis salido al campo? ¿A ver un junco sacudido por el viento? ¿A ver una persona elegantemente ataviada [como vuestros] gobernantes [o reyes o emperadores] y cortesanos, que llevan ricos vestidos y son incapaces de reconocer la verdad? » A mi modo de ver, este dicho es un buen ejemplo de por qué la tradición de los dichos del *Evangelio de Tomás* parece frecuentemente, si no siempre, secundaria con respecto a los Evangelios canónicos. La referencia histórica directa a Juan Bautista predicando en el desierto desaparece para dar espacio a una vaga polémica contra los ricos y poderosos de este mundo, carentes del verdadero conocimiento, poseído por los gnósticos. Asimismo falta la elegante y tensa estructura retórica ternaria de preguntas y contrapreguntas. Que un determinado dicho sobre Juan Bautista ha sido aprovechado para inculcar enseñanza gnóstica resulta evidente en las últimas palabras “incapaces de reconocer la verdad”.

<sup>118</sup> Las varias formas griegas de esta frase (con el verbo  $\nu\rho\alpha\phi\iota$ ) son enumeradas en Joseph A. Fitzmyer, “The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament”, en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBL 5, Missoula, MT Scholars, 1974, 1ª ed. 1971) 3-58, esp. 9. Fitzmyer no incluye en su enumeración la compleja forma aquí examinada, probablemente porque no existe un paralelo exacto de ella en los escritos de Qumran.

<sup>119</sup> Para tratados clásicos sobre las “citas de reflexión”, o citas con fórmula, que se encuentran en Mateo, cf. Krister Stendahl, *The School of St. Matthew* (Acta Seminarum Neotestamentarum Upsalensis 20, Lund Gleerup, 1968); Robert Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (NovTSup 18, Leiden Brill, 1967); R. S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel* (Theologische Dissertationen 2, Basel F. Reinhardt Kommissionsverlag, 1969); W. Rothfuch, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums* (BWANT 88, Stuttgart Kohlhammer, 1969); George M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (AnBib 63, Rome Biblical Institute, 1976).

<sup>120</sup> No es un caso totalmente claro, dado que en Mt 11,10c puede haber influencia de Ex 23,20 «Mira, voy a enviarte un ángel por delante para que te cuide en el camino». En cuanto a los muchos problemas relativos a Mt 11,10 par. y las varias teorías elaboradas sobre ellos, véase Stendahl, *The School of St. Matthew*, 49-54. Algunos

especialistas afirman que la combinación presente aquí es de origen prejudeocristiano. Esto es ciertamente posible, pero los textos en que se halla esa combinación no son anteriores al cristianismo. Y aun cuando la combinación fuera precristiana, eso no nos diría si el que primero la empleó fue Jesús o un amanuense cristiano.

<sup>121</sup> De hecho, así opina la mayoría de los exegetas; cf. Ernst, *Johannes der Tauffer*, 61 n. 94. Sin embargo, Hughes ("John the Baptist", 211) sostiene que el uso de Mal 3,1 procede de Jesús. Centrándose más en la historia de la tradición de Q, Kloppenborg (*Formation*, 108 n. 29) opina: «El origen foráneo de Q 7,27 [=Mt 11,10 par.] es reconocido ampliamente. Mientras que 7,24-26 [=Mt 11,7-9] declara que Juan es más grande que un profeta, 7,27 le asigna el papel de Elías».

<sup>122</sup> Véase, p. ej., la teoría sobre el origen y desarrollo de 11,11 en Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung*, 12-15, 121 n. 1. Dibelius parte de varias ideas discutibles, como la de que Jesús veía el reino como puramente futuro y, por tanto, no habló de él como ya presente. Entre quienes piensan que el v. 11b es una adición, debida a la Iglesia primitiva, de un dicho auténtico de Jesús, se encuentran Bultmann (*Geschichte*, 177-78), Kraepling (*John the Baptist*, 138) y Hoffmann (*Studien*, 219-20).

<sup>123</sup> Este punto encuentra una buena argumentación en Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 233), quien también advierte el paralelo con las discusiones rabínicas sobre la pequeñez y la grandeza en esta edad y en la venidera (véase n. 378). Como de costumbre, aun defendiendo la unidad del *logion*, Schulz sitúa su origen no en Jesús, sino en la "comunidad Q" durante una segunda etapa de su existencia. Reveladoramente, en la n. 378 considera que, aparte de no haber base para suponer que este versículo tenga su origen en la predicación del mismo Jesús, esa suposición «carece de toda relevancia para nuestro contexto». Inconscientemente, Schulz aborda aquí uno de los problemas latentes en una obra centrada tan minuciosamente en Q y en sus hipotéticas comunidades y etapas de tradición. Dado el afán de asignar con exactitud el material a tal o cual etapa de Q, hay una sutil prevención contra la atribución de material al Jesús histórico.

<sup>124</sup> La traducción habitual no deja percibir el hecho de que las dos preposiciones son paralelas ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων y τῆ βασιλεία τῶν οὐρανῶν μείζων.

<sup>125</sup> Así Hoffmann, *Studien*, 194, similarmente, Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 229-30, Jacques Schlosser, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus*, 2 vols. (EBib, Paris: Gabalda, 1980) I, 158-59. Hoffmann sugiere que los tres rasgos mateanos de este versículo son el inicial "en verdad", la adición de "Bautista" y el empleo de "cielos" en vez de "Dios". Sin embargo, en conjunto, cree que Mateo puede haber conservado la forma más original del dicho de Q.

<sup>126</sup> Brown (*The Gospel According to John* I, 161) comenta: «El "nadie" no es categorico, como muestra el versículo siguiente (33)». Ejemplos similares de esta manera de desarrollar una idea se encuentran en Jn 1,11-12, 8 15-16, 12,37 + 42. Apelar a una diferente fuente o etapa de tradición para cada caso es artificioso.

<sup>127</sup> Empleando otra terminología, Jeremias ve Mt 11,11 par. como un ejemplo de paralelismo antitético, que en el caso de 11,11 él define como «la combinación de una oposición con una negación» (*New Testament Theology*, 14-16); similarmente, Schlosser, *Le règne* I, 160. En la p. 17, Jeremias señala que «los cuatro estratos de la tradición sinóptica [Marcos, Q, M y L] coinciden en atestiguar que Jesús utilizaba frecuentemente el paralelismo antitético. Todavía más importante es el hecho de que ese paralelismo esté distribuido aproximadamente en la misma medida entre los dichos de Jesús de los cuatro estratos».

<sup>48</sup> Su aparición en labios del Bautista en Mt 3,2 se debe obviamente a la redacción mateana de Mc 1,4 (la proclamación de Juan) y Mc 1,14-15 (la proclamación de Jesús). La transferencia de la proclamación de Jesús al Bautista concuerda perfectamente con la tendencia redaccional de Mateo a hacer de Juan y Jesús figuras paralelas. Por eso proclaman el mismo mensaje en Mt 3,2 y 4,17, respectivamente (cf Meier, 'John the Baptist', 388). Para una estadística básica sobre la expresión 'reino de Dios [o de los cielos]' pronunciada por Jesús en los Evangelios, véase Jeremias, *Theology of the New Testament* 31-35. Sobre la cuestión de si el reino es visto en este versículo como futuro o presente, cf Schlosser, *Le regne* I, 162-64.

<sup>2</sup> Esta es la opinión de Becker, *Johannes der Täufer* 75, y Schlosser, *o c* I, 160-161. Becker interpreta 11,11 par en el sentido de que en el pasado no hubo nadie más grande que Juan pero que, en relación con lo nuevo, Juan pertenece claramente al pasado. Kloppenborg (*Formation* 109) defiende la unidad de 11,11 y deja abierta la posibilidad de que tenga su origen en Jesús. Sin embargo como parte de su argumento, cita el dicho 46 del *Evangelio de Tomás*. Como expuse en el capítulo 5, no me parece ese escrito una fuente independiente para los dichos de Jesús. Esta postura encuentra confirmación con una simple ojeada al dicho 46: «Dijo Jesús: Desde Adán hasta Juan el Bautista no ha habido, entre los nacidos de mujer, nadie más ensalzado que Juan el Bautista, de modo que los ojos de esa persona podrían romperse [(?) posiblemente deberían apartarse]. Pero he dicho que cualquiera de vosotros que se haga pequeño [o niño] conocerá el reino y será más ensalzado que Juan». Tenemos aquí una extensa paráfrasis, que inserta el *leitmotiv* gnóstico del conocimiento salvífico (cuyo objeto es el reino), una mención de Adán (quizá una reelaboración del mateano 'desde los tiempos de Juan Bautista hasta ahora' de 11,12), una forma alternativa del 'os digo' de Mt 11,9 + 11 y una repetición del título "el Bautista", que es probablemente una adición efectuada por Mateo. Pero hay algo más importante: un *logion* en dos partes, escueto y cuidadosamente equilibrado, ha sido 'hinchado' hasta quedar deformado y casi ininteligible.

<sup>130</sup> Algunos críticos (p. ej., Schlosser, *Le regne* I, 162) sugieren que la partícula "en" de la frase "en el reino de Dios" refleja el *be* hebreo/arameo en su sentido causal: "En cuanto a la persona más insignificante, por el reino de Dios es más grande que Juan". Aunque esto es posible, yo no veo razón para no tomar "en el reino de Dios" en su sentido habitual, que es perfectamente inteligible en este versículo.

<sup>131</sup> Véase, p. ej., Luhrmann, *Redaktion*, 27; Ernst, *Johannes der Täufer*, 62-63. Ernst da a μικροτεροι el sentido estricto de los nuevos profetas activos en la comunidad Q, que son declarados superiores no solo a los profetas del AT, sino también al Bautista.

<sup>132</sup> No he pasado a considerar una interpretación alternativa de μικροτερος (traducido como "el más pequeño" en mi texto) porque en sí no decidiría la cuestión de la autenticidad y, posiblemente, valdría para cualquiera de las teorías que he examinado. Desde la época de los Padres de la Iglesia, siempre ha sugerido alguien que μικροτερος —en sentido estricto una forma comparativa del adjetivo— debe ser entendido como una forma verdaderamente comparativa ('el menor' de dos) y no como superlativa ("el más pequeño"). El problema está en saber a quien se hace referencia con "el más pequeño". Siguiendo una línea de interpretación patristica, algunos críticos modernos han defendido la idea de que μικροτερος se refiere a Jesús como la persona "menor", en el sentido de "más joven", que Juan o un discípulo de Juan. Sobre esto véase Franz Dibelius, 'Zwei Worte Jesu' ZNW 11 (1910) 188-92, esp. 190-92; Oscar Cullmann, 'ὁ ὀπισθῶ μου ἐρχόμενος', en *The Early Church* (Philadelphia: Westminster, 1956) 177-82, id., *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1959) 32, trad. esp. *Cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme,

1998), Schlosser, *Le regne* I, 164-66 Hoffmann (*Studien* 220 24) adopta este punto de vista, si bien opina que 11,11b es una adición posterior al auténtico 11,11a

Aunque esta interpretación es posible en teoría, entraña varias dificultades, sobre todo si nos preguntamos por el sentido del *logion* en boca del Jesús histórico 1) Nada en el NT da a entender que Jesús sea 'mas joven' que el Bautista, salvo el relato de la infancia de Lc 1 Como la idea de la mayor juventud de Jesús con respecto a Juan es de dudosa historicidad, y puesto que no hay ningún indicio de que tal idea lucana existiera jamás en el material de Q (de hecho, ni siquiera tiene repercusión ulterior en la presentación lucana de Juan y Jesús), alegar una hipotética mayor juventud de Jesús para explicar Mt 11,11 par me parece un argumento sumamente discutible Por otro lado, el empleo de μικροτερος para describir a Jesús como discípulo de Juan sería un extraño uso en el NT 2) Aun dando por buena esa interpretación de μικροτερος, resulta extremadamente difícil explicar como funciona semejante idea en Mt 11,11 y, a *fortiori*, dentro del contexto mas amplio del segundo 'bloque del Bautista' procedente de Q 3) Para sostener su interpretación, Cullmann (*Christology*, 24, 32) pretende leer "en el reino de los cielos" junto con "es mas grande", en vez de con "el mas pequeño" Aunque cabe esa posibilidad, el orden de las palabras invita a enlazar en el reino de los cielos" con "el mas pequeño", que precede inmediatamente, de hecho así ocurre en la mayor parte de las traducciones modernas Sobre este punto, cf Kloppenborg, *Formation* 109 n 32 4) Ni la gramática del griego helenístico, en general, ni el griego del NT, en particular, exigen la interpretación de μικροτερος como comparativo En griego *koine*, la forma superlativa de los adjetivos tendía a desaparecer, y su función era asumida por la forma comparativa, vease BDF §60 C F D Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge University, 1960) 97-98 De hecho, el *Worterbuch* de Bauer Aland (col 1055) menciona Mt 11 11 como un ejemplo de ese uso (otro figura en Lc 9,48) No es sorprendente, por tanto, que en traducciones como la de Lutero, la *KJV* Goodspeed, la *NEB* la *JB* revisada, el NT de la *NAB* revisada y la nueva RSV se encuentre μικροτερος como superlativo

<sup>33</sup>Sobre un análisis de las diferencias, cf Ernst, *Johannes der Täufer* 72 73 Ernst ve en Mateo la lectura mas original y, acto seguido, en Lucas, lo cual debe recordar nos que ninguno de ambos evangelistas es el conducto garantizado de la tradición Q original

<sup>34</sup>El empleo por Jesús de "esta generación" (con adjetivos calificativos o sin ellos) como una manera peyorativa de referirse a sus incredulos contemporaneos se encuentra en varios textos de las tradiciones marcana y Q, con posibles ejemplos tanto en M como en L En comparación, esta generación' sin mas, en sentido peyorativo, practicamente no aparece en el resto del NT, ya que el unico otro caso (Heb 3,10) forma parte de una larga cita formal de LXX Sal 94,7-11 Esto parece indicar un autentico uso por parte del Jesús histórico Bultmann (*Geschichte*, 186) cree que la doble pregunta retorica que figura en Lucas es original, lo mismo opinan Hoffmann (*Studien*, 196) y Ernst (*Johannes der Täufer*, 72), quien la considera señal de una influencia semitica Similarmente, Dibelius estima que la doble pregunta es una característica de Q, por lo cual juzga secundaria la pregunta simple de Mateo (*Die urchristliche Uberlieferung*), no obstante, cree que Mateo puede haber conservado la forma mas original de la parábola Todo esto nos recuerda lo difícil que es alcanzar alguna seguridad sobre estas pequeñas variantes de Q y lo peligroso que es hacer depender de ellas toda una tesis

<sup>35</sup>Friedrich Buchsel, "νενεα, κτλ TDNT 1 (1964) 662 65, esp 663

<sup>36</sup>Así opina, p ej, Arens, *The ηθου Sayings* 222-23, 242 43 Los argumentos que expone en las pp 222-23 son sorprendentemente breves y no muy convincentes La facil y discutible distinción entre elementos 'helenisticos" y "palestinos" surge con

frecuencia en su estudio. Además, no parece concebir la posibilidad de que los dichos de Jesús fueran e veces traducidos al griego por personas con un buen dominio de esa lengua, que, naturalmente, habrían empleado palabras y expresiones griegas corrientes. El veredicto de autenticidad se hace depender demasiado de la existencia de traducciones literales que reflejen con exactitud un hipotético sustrato arameo. Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 381) tipifica una lamentable costumbre que se da entre los exegetas. Empleando un estilo telegráfico, enumera en aproximadamente cuatro líneas las cinco razones de Bultmann y otros críticos para rechazar la unidad original de Mt 11,16-19 par, y le parece suficiente esa argumentación. Schulz se muestra abierto a considerar la posibilidad de que la parábola original proceda de Jesús, pero la aplicación tiene su origen (según él) en una época posterior, en la etapa judeocristiana helenística de Q.

<sup>37</sup> Norman Perrin, un investigador difícilmente catalogable como acritico, se muestra firme en su juicio (*Rediscovering the Teaching of Jesus* [New Testament Library, London SCM, 1967] 121). «No hay duda de que la parábola y su aplicación estuvieron unidas en la tradición desde el principio. Ambas proceden ciertamente de Jesús, y, al compararlas, se encuentra una correspondencia entre ellas tan perfecta y sorprendente que es imposible imaginar que alguna vez perteneciesen por separado a otros fragmentos de tradición hoy perdidos, o que en un principio fueran unidades independientes que acabaron unidas solo en la tradición». Para argumentos favorables a la unidad original de la parábola y la aplicación, cf también Franz Mussner, «Der nicht erkannte Kairos (Mt 11,16-19 = Lc 7,31-35)» *Bib* 40 (1959) 599-612. Kloppeborg (*Formation*, 110) arguye en contra de esa unidad original, subrayando que la aplicación implica alegorización y que el orden de Juan y el Hijo del hombre en la aplicación (primero Juan y luego el Hijo del hombre) «no concuerda» con el orden de los verbos en la parábola. Como veremos, ninguna de ambas objeciones es probatoria.

<sup>38</sup> Bultmann, *Geschichte* 186.

<sup>39</sup> Adolf Julicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols (Tübingen Mohr [Siebeck], 1888, 1899).

<sup>40</sup> Sobre este punto, cf Raymond E. Brown, 'Parable and Allegory Reconsidered', en *New Testament Essays* (Garden City, NY Doubleday [Image Books], 1968, 1ª ed 1965) 321-33; Hans-Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTAbh 13, Münster Aschendorf, 1978); Charles E. Carlston, "Parable and Allegory Revisited: An Interpretative Review" *CBQ* 43 (1981) 228-42; John Drury, *The Parables in the Gospels: History and Allegory* (New York Crossroad, 1985); John R. Donahue, *The Gospel in Parable* (Philadelphia Fortress, 1988) 11-13; trad esp *El Evangelio como parábola* (Bilbao Mensajero, 1997).

<sup>41</sup> La tesis de Arens (*The ἄλλθου Sayings*, 221-48) pierde fuerza por no tener en cuenta este hecho.

<sup>42</sup> Este sentido es sugerido por la utilización que hace Mateo de ετεροίς en 11,16. Joachim Jeremias (*The Parables of Jesus* [New Testament Library, ed rev., London SCM, 1963] 161, orig *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), trad esp *Las parábolas de Jesús* (Estella Verbo Divino, 1997) aumenta el vivo realismo de la escena, observando que, según la costumbre judía, el baile nupcial correspondería a los niños (= hombres), mientras que el canto fúnebre correspondería a las niñas (= mujeres). No termina de estar claro si lo que la literatura rabínica posterior dice sobre las bodas y los entierros puede permitirnos conocer lo que unos niños del siglo I hacían o no hacían en sus juegos, y, mas al caso, la cuestión de los sexos no afecta a la interpretación de la parábola y parece tan sólo un intento de Jeremias de poner un poco de color local. Este autor sugiere también (p. 160 n. 37).

que en el original hebreo hay subyacente un juego de palabras y una rima, aunque aquí debe depender de versiones en siríaco tardío *raqqed̄tun* (“bailasteis”) y *’arqed̄tun* (“lamentasteis”) Jeremias cree que *’arqed̄tun* puede ser la fuente tanto del mateano “y no habeis hecho duelo” como del lucano “y no habeis llorado”

<sup>43</sup> Sugiere esta interpretación la utilización de ἀλλήλους (“unos a otros”) por parte de Lucas en 7,32

<sup>144</sup> Por ejemplo, Hoffmann (*Studien*, 226) utiliza el detalle de la posición sedente para apoyar su tesis de que los niños que están sentados no juegan y, por tanto, pierden el tiempo

<sup>145</sup> Sobre un modo ligeramente diferente de enumerar las alternativas de interpretación, véase Dieter Zeller, “Die Bildlogik des Gleichnisses Mt 11 16f /Lk 7 31f” *ZNW* 68 (1977) 252-57 Señala que, en la historia de la interpretación, la generación a la que Jesús critica ha sido identificada con los niños que llaman a los otros, con los niños que se niegan a jugar y con ambos grupos En cualquier caso, el fuerte significado negativo de “esta generación” en los dichos de Jesús hace muy improbable, a mi entender, que la parábola aludiera originalmente a los seguidores de Juan y a los de Jesús, que habrían intercambiado recriminaciones (menciona esta interpretación, aunque sin adoptarla, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 678) Normalmente, “esta generación” hace referencia a los que rechazan a Jesús o muestran hostilidad hacia él

<sup>146</sup> Es difícil decidir la presencia o ausencia de “el Bautista” en la forma original de los dichos de Q Alegando que Lucas tiende a omitir ο βαπτιστης cuando lo encuentra en sus fuentes, Arens (*The ἠλθον Sayings*, 226) apoya la idea de su presencia en Q Yo estoy de acuerdo con él, probablemente, Mateo omitió el título en 11,18 porque lo acababa de emplear en 11,11 y 11,12 Schulz, sin embargo, cree que Lucas añadió ‘el Bautista’ aquí (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 379 80)

<sup>147</sup> Junto con Ernst (*Johannes der Täufer*, 73) opino que el lucano “no comía pan ni bebía vino” es una expansión secundaria, así también Arens, *The ἠλθον-Sayings*, 226 Como ya he indicado, el intento de Bocher de mantener la lectura más larga como original (“Ass Johannes der Täufer kein Brot?”, 90 92) es artificioso y se apoya en el uso incontrolado de muchas fuentes posteriores

<sup>148</sup> Véase, p. ej., Dibelius (*Die urchristliche Überlieferung*, 18), que es seguido por Hoffmann, *Studien*, 224-25 Véase también la lista de objeciones en Ernst, *o. c.*, 73-74, que a su vez depende de Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 381 Muchas de las objeciones a la unidad original de la parábola y la aplicación se basan en presupuestos cuestionables 1) La correspondencia entre ambas podría producirse sólo por un parelismo directo y no mediante una estructura quíastica, 2) las parábolas de Jesús tienen un solo tema y carecen de rasgos alegóricos (¿la herencia de Julicher!), 3) Jesús nunca ofrecería una explicación o aplicación de una parábola (¿a diferencia, digamos, del profeta Natán?), 4) el empleo de “Hijo del hombre” muestra que la aplicación tiene que ser secundaria (aunque todos coinciden en que significa ‘Hijo del hombre’ y cual es su origen), 5) la observación final sobre la Sabiduría es ciertamente secundaria (que lo sea o no, la cuestión queda por resolver en lo que respecta a la parte principal de la aplicación) Cuando Kloppenborg (*Formation*, 111) objeta que la aplicación «se corresponde muy artificialmente con la parábola», se puede contestar que la artificialidad suele estar en el ojo del que mira Conviene señalar, por cierto, que esos exegetas que separan parábola y aplicación no logran ponerse de acuerdo en que es primario en la tradición (Kloppenborg, *l. c.*)

<sup>149</sup> Al igual que “un comilon y un borracho” en referencia al Hijo del hombre, “no comía ni bebía” debe entenderse como una frase sucinta y lacónica Obviamente,



Juan tenía que comer y beber algo; la negación absoluta es simplemente una manera de subrayar el extremo ascetismo de su dieta. En contraste con Jesús, Juan no disfrutaba de la comida de un banquete ni del vino que lo acompañaba.

<sup>150</sup> Desde el punto de vista etimológico, las palabras φάγος καὶ οἰνοπότης no significan otra cosa que “comedor y bebedor de vino”. Es el fuerte paralelismo anti-tético con respecto al exagerado “ni comía ni bebía” lo que confirma, en este contexto sarcástico y polémico, el sentido hostil de “un comilón y un borracho”. Incluso aparte de estos versículos, los palestinos pobres o de un pasar discreto habrían tendido a identificar el consumo regular de vino –tan regular como para acabar siendo conocido por ello– tanto con la holgura como con la desmesura.

<sup>151</sup> Sobre quiénes eran los recaudadores de impuestos y cuáles las razones por las que estaban mal vistos por sus compatriotas judíos, cf. John R. Donahue, “Tax Collectors and Sinners. An Attempt at Identification”; *CBQ* 33 (1971) 39-61. Según Donahue, los recaudadores de impuestos de los Evangelios no son judíos “que se hacen como gentiles” y, por tanto, traidores, sino judíos a los que sus compatriotas ven con aversión por considerarlos poco íntegros. Así pues, Jesús es despreciado porque tiene trato regular con gente poco íntegra, al menos en Galilea (donde se enmarca esta tradición). Sin embargo, en Judea y Jerusalén, gobernadas directamente por Roma, los recaudadores de impuestos quizá fuesen conceptuados de traidores.

<sup>152</sup> Ésta es la definición que propone E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985) 177. Yo estoy en deuda con Sanders por las observaciones sobre los pecadores realizadas a continuación en el texto. No obstante, en opinión de Donahue (“Tax Collectors and Sinners”), quizá Sanders haya juntado demasiado a la ligera, bajo la rúbrica «todos ellos eran traidores» (p. 178), a los pecadores y a los recaudadores de impuestos.

<sup>153</sup> Véase el capítulo de Sanders acerca de “los pecadores” en *Jesus and Judaism*, 174-211. Las opiniones de este autor sobre las categorías de “fariseos” y “pecadores” han sido criticadas por James D. G. Dunn, “Pharisees, Sinners, and Jesus”, en Jacob Neusner et al. (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Howard Clark Kee Festschrift; Philadelphia: Fortress, 1988) 264-89. Aunque merecen ser tenidas en cuenta las observaciones de Dunn sobre la relativa fiabilidad de la descripción marcana de los fariseos, creo que su crítica de las ideas de Sanders sobre los “pecadores” carece de solidez.

<sup>154</sup> Sobre esto, cf. Sanders, *o. c.*, 206. Yo no afirmaré con tanta seguridad como Sanders que el vocabulario del arrepentimiento estaba ausente de la proclamación de Jesús; quizá Jesús hubiese reformulado el arrepentimiento en términos de aceptación de su mensaje y de sí mismo. A este respecto, sería interesante conocer si Jesús bautizaba a los que habían aceptado su mensaje, con lo cual el bautismo constituiría para él, como para Juan, un signo de arrepentimiento. Pero, desdichadamente, no hay medio de saberlo, porque la tradición sinóptica –la fuente de nuestro conocimiento sobre esos “recaudadores de impuestos y pecadores” que rodeaban a Jesús– ha suprimido toda referencia a un ministerio bautismal suyo. No obstante, si se dice (como Sanders) que Jesús no obligaba a seguir el habitual proceso de arrepentimiento a los pecadores que le aceptaban, al menos es lícito contemplar la posibilidad de que, en efecto, hubiese redefinido el arrepentimiento en términos de adhesión a él y a su enseñanza, lo cual podría incluir aceptar un bautismo recibido de Jesús.

<sup>155</sup> Según Jeremías (*Parables*, 160), en la acusación “un comilón y un borracho” hay ecos de Dt 21,20: *zolel wesobe*?. De ser así, queda más claro lo grave de la acusación. Dt 21,18-21 plantea la posibilidad de que un hijo sea tan obstinado y rebelde que su padre y su madre se vean en la necesidad de acusarlo ante los ancianos: «Es un

comilon [o, mas genericamente, un libertino] y un borracho» La pena prescrita en ese caso es la muerte por lapidación a manos de los habitantes del lugar. Sobre el tema de fondo del encarcelamiento (y posible ejecución) de Juan, semejante acusación podía tener connotaciones verdaderamente inquietantes. Sin embargo, no es segura la alusión al Deuteronomio. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* 1, 681) señala que los LXX ofrecen de Dt 21,20 una traducción diferente *συμβολοκοπιων οϊνοφλυγει* (“dado a banquetear, esta borracho”). Pero, aunque tal traducción puede tener cierta relación con la presencia o no de una alusión intencional en Q o en Lucas, no afecta realmente a la cuestión de si había una alusión en la acusación cuando por primera vez fue mencionada y repetida por Jesús en arameo.

<sup>156</sup> Para las observaciones subsiguientes, cf. Sanders, *Jesus and Judaism*, 174.

<sup>157</sup> Hoffmann, *Studien*, 227-28.

<sup>58</sup> Es revelador que incluso Arens (*The ἦλθον-Sayings*, 242-43), quien insiste en separar Mt 11,16-17 par. de Mt 11,18-19 par., en tachar de secundaria la segunda parte del v. 19 y en afirmar que los vv. 18-19b no conservan las palabras originales de Jesús, acabe admitiendo que Jesús probablemente expresó el contenido de Mt 11,18-19b, aunque no con la presente formulación “helenística” (?).

<sup>1</sup> Ernst (*Johannes der Täufer*, 72-73) sigue a von Harnack en el juicio de que la forma de perfecto que aparece en Lucas es una mejora estilística. Aunque eso es posible, el perfecto en griego podría representar una traducción variante de una forma verbal de perfecto pe’al en arameo.

<sup>16</sup> Para trabajos más antiguos sobre las frases con ἦλθον, cf. Adolf von Harnack, “Ich bin gekommen” Die ausdrücklichen Selbstzeugnisse Jesu über den Zweck seiner Sendung und Seines Kommens” *ZTK* 22 (1912) 1-30. Von Harnack indica con acierto que “venir” no tiene necesariamente un sentido mesiánico ni siquiera en el NT. En contra del punto de vista de Bultmann, Johannes Schneider (“ἔρχομαι, κτλ.” *TDNT* 2 [1964] 668) advierte que no se debe dar por supuesto que todas las frases con “ἦλθον” son necesariamente creaciones de la Iglesia primitiva. Es cierto que, por su parte, Bultmann (*Geschichte*, 164-67) arguye que las “frases yo” pronunciadas por Jesús tienen su origen en la comunidad, pero admite que algunas son susceptibles de remontarse a los dichos arameos y que, en arameo, el equivalente de ἦλθον puede significar “vengo”, “estoy aquí”. Pero, de hecho, esta admisión quita fuerza a una de sus principales objeciones a la autenticidad de las frases con ἦλθον en general. Dado su posible sentido de presente en arameo, cae por tierra la objeción de que esas frases aluden al ministerio histórico de Jesús como algo del pasado. Bultmann replica que el carácter secundario de algunas de las frases con ἦλθον le hace ser escéptico sobre todas ellas (p. 168). O Michel (“‘Ich komme’ (Jos. Bel III, 400)” *TZ* 24 [1968] 123-24) explica que Joséfo (en *GJ* 3 8 9 §400) anuncia su oráculo profético con ἦκω. *εγω δ’ ἀγγελος ἐκω σοι μελίζουω* (“he venido a ti como mensajero de grandes cosas”). Según Michel, en este caso la idea es que, en el encuentro entre el profeta y sus oyentes, el oráculo profético ya ha empezado a realizarse. Gerd Theissen y Philipp Vielhauer, en la cuarta edición del *Ergänzungsheft* a la obra de Bultmann *Geschichte* (Gütingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, p. 62), hacen suya esa idea y declaran: «Posiblemente, todos los dichos con ἦλθον estaban en presente». Jeremías subraya el sentido de presente (“vengo”, “estoy aquí”) de los verbos arameos supuestamente originales, para defender su opinión de que Jesús pronunció realmente algunos de los dichos con ἦλθον (p. ej., Mt 5,17), cf. su *New Testament Theology*, 83. Según Jeremías, el *’atayit* subyacente puede significar “estoy ahí”, “quiero”, “es mi tarea”. Sobre todo esto, véase también Arens, *The ἦλθον-Sayings*, 240.

<sup>16</sup> Sobre razones para pensar que “Hijo del hombre” no era original en este dicho, cf Arens, *ibid*, 233-34 Aunque este no es el lugar para debatir detenidamente la cuestión, debo advertir que no encuentro convincentes los argumentos de Arens

<sup>162</sup> Naturalmente, esta idea parte del supuesto de que el simple “Juan” de Mt 11,18 es original, así Ernst, *Johannes der Täufer*, 73, Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 678 La opinión contraria es sostenida por Schurmann, *Lukasevangelium I*, 426 n 133, que indica pasajes de Lucas, correspondientes a material de Q, donde no figura el título, mientras que aparece en Mateo Mt 11,11-12, Lucas tampoco lo ofrece en 3,2 (cf Marcos 1,4, si ο βαπτιστου es la lectura correcta) En caso de que ‘Juan el Bautista’ fuera la lectura original en Q, se podría arguir, sobre la base del paralelismo, que el título “el Hijo del hombre” es también original

<sup>13</sup> Véase Joseph A Fitzmyer, “The Study of the Aramaic Background of the New Testament”, en *A Wandering Aramean* (SBLMS 25, Missoula, MT Scholars, 1979) 1-27, esp 14 y 25 n 71

<sup>64</sup> Critica la autenticidad de la unidad entera la especialista Wendy J Cotter (“Children Sitting in the Agora Q (Luke 7,31-35)” *Forum* 5,2 (1989) 63-82 Sus razones, sin embargo, no son demasiado convincentes Por ejemplo, considera no auténtica la parábola porque no concuerda con lo que Jesús dice sobre los niños en otros pasajes, de manera que este sería el único dicho de Jesús en utilizar a los niños como vehículo de humillación y para una acusación de estupidez Esta tesis tropieza con varias dificultades 1) Independientemente de que Juan y Jesús sean identificados con el primer grupo o el segundo de niños, estos son utilizados en la parábola a modo de símbolos, tanto de los profetas enviados por Dios como de la generación que los rechaza En otras palabras, el mundo de los niños y sus juegos simboliza el mundo de los adultos y sus juegos más serios Los niños como tales no son ridiculizados 2) Aparte la precisa aplicación de la parábola, un profundo amante de los niños difícilmente tiene conciencia de ser inconsecuente con ese amor por tachar de ‘pueriles’ a unos adultos remilgados e inconstantes Además, amar a los niños no significa pasar por alto sus limitaciones Las objeciones podrían continuar, pero la cuestión ha quedado clara en el citado artículo, el modo de razonar no es muy riguroso Similarmente, muchas de las posturas tomadas son imaginativas en exceso y faltas de sólida base (p ej, los insultos contra el Bautista serían artificiosos, pero los referentes a Jesús reales)

<sup>16</sup> Sobre los problemas de crítica textual, cf Schurmann, *Lukasevangelium I*, 427-28 nn 144, 148 y 150

“Un problema menor de traducción que no se suele tener en cuenta es que, tomado literalmente, el texto dice «Y la sabiduría ha sido acreditada desde [απο] todos sus hijos» La mayor parte de los comentaristas dan por supuesto que tenemos aquí un caso de απο (“desde”) = υπο (‘por’), sobre el fenómeno gramatical, cf Max Zerwick, *Graecitas Biblica* (Rome Biblical Institute, 1966) 30 (num 90), trad esp *El griego del Nuevo Testamento*, (Estella Verbo Divino, 1997) Ciertamente, esta es la solución más probable, pero no la única Por ejemplo, Dibelius (*Die urchristliche Überlieferung*, 19 n 3) apela al mito de la sabiduría divina que baja del cielo para morar entre sus hijos (vease, p ej, 1 Hen 42, 1 2), en algunas formas del mito, encuentra rechazo y tiene que volver al cielo Por eso cree Dibelius que “sus hijos” hace referencia a todos los ju dios (o a los humanos en general), que rechazan la sabiduría divina en las personas de Juan y Jesús, απο significaría entonces que la sabiduría es finalmente acreditada lejos de sus hijos” Otra hipótesis, la de que απο refleja el arameo *min godam* (así Jeremías, *Parables*, 162 n 43) en el sentido de ‘en vista de’, no encaja en el texto lucano

<sup>167</sup> Vease, p e j , Moule, *An Idiom-Book* 11-13, Zerwick, *Graecitas Biblica*, 85-87 (num 256-60)

<sup>168</sup> Como observa Schurmann (*Lukasevangelium* I, 427), ser “acreditado” o “justificado” significa en este contexto ser reconocido como en posesion de la razón y, por tanto, obedecido

<sup>169</sup> Véase, p e j , Heinz Joachim Held, “Matthaus als Interpret der Wundergeschichten”, en Gunther Bornkamm / Gerhard Barth / Heinz Joachim Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1968) 155-87, 237 40, Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Matthaus* (NTD 2, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1973) 165-68 Robert H Gundry (*Matthew A Commentary on His Literary and Theological Art* [Grand Rapids Eerdmans, 1982] 213) sugiere que, hablando de las “obras del Mesias” en 11,2 y de las “obras” de la sabiduría en 11,19, Mateo pretende equiparar a Cristo con la sabiduría (cf Mt 23,34 y Lc 11,49) Sobre τεκνῶν como la lectura original, vease también Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 380, Kloppenborg, *Formation*, 110 n 36 Como juzga acertadamente Schurmann, la notable coincidencia entre Mateo y Lucas en las palabras del material de Q en este “bloque del Bautista” hace que sean las alteraciones redaccionales, y no las malas traducciones de una fuente aramea, la razón más probable de las divergencias en el texto Por eso no hay necesidad de una complicada teoría relacionada con una palabra aramea supuestamente original (p e j *bdlyh* o *bdy*) que fue vocalizada y luego traducida de forma diferente para dar lugar a “sus hijos” o “sus obras”, sobre esto, vease Gottlob Schrenck, ‘δικη, κτλ’ *TDNT* 2 (1964) 214 n 13 Incluso Jeremias denomina las transformaciones postuladas por esta teoría «un proceso concebible aunque complicado» (*Parables*, 162 n 44) Como advierte Arens (*The ἠλθὸν Sayings*, 227 28), no hay prueba de que ‘bd fuera traducido como τεκνῶν en vez de como παῖς ο δουλος, de hecho, la versión de los LXX nunca traduce ‘bd como τεκνῶν

<sup>170</sup> En nuestro actual texto griego, la inclusión permanece en cuanto al sentido, no con respecto a las palabras, dado que en Lc 7,32 se lee παιδῖοις, mientras que en 7,35 figura τεκνῶν Pero, si todos estos dichos figuraron originalmente en arameo, las palabras utilizadas (p e j , *benaya*) podrían haber sido las mismas en ambos lugares

<sup>171</sup> Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* I, 681 Simplemente como dato estadístico Lucas utiliza el adjetivo πᾶς (“todo”) mas a menudo que ningún otro autor del NT, tiene una «predilección genérica» por el adjetivo (*ibid*, 524) Quien más se acerca a la predilección de Lucas es Mateo Por tanto, la ausencia de “todo” en el paralelo mateo 11,19 (donde encajaría perfectamente) podría servir como argumento de que παντῶν es redacción mateana de Q en 7,35 Los pocos manuscritos del Evangelio de Lucas que omiten παντῶν no invalidarían el argumento, prácticamente todos los comentaristas consideran secundaria esta lectura mas breve Kloppenborg (*Formation*, 111) cree que τεκνῶν alude a Juan y Jesús

<sup>172</sup> Bien podría ser éste el sentido del versículo en su redacción lucana, puesto que Lucas inserta delante de toda esta subunidad una tradición independiente en la que se dice que, luego de haber elogiado Jesús al Bautista, «toda la gente, incluso los recaudadores de impuestos, al oír esto, reconocieron la justa pretensión de Dios sobre ellos [literalmente, “justificaron a Dios”, ya que se lee ἐδικαίωσαν, el mismo verbo que figura en Lc 7,35]» Sobre todo esto, cf Hoffmann, *Studien*, 228-30, Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 386 Wink (*John the Baptist*, 22) se inclina por la idea de que los niños son los pobres y los pecadores, que acudían en gran número a Juan y a Jesús Esta interpretación no surge del *logion*, ni siquiera de su contexto inmediato en Q, sino de la reconstrucción que hace Wink del ministerio de Juan y su

relacion con el de Jesús Produce perplejidad esa asociación automática –y cuestionable– entre los pobres y los pecadores, la cual ha sido criticada por eruditos como E. P. Sanders. En el plano de la teología de Q, Kloppenborg (*Formation*, 112) ve la «fusión del conocido motivo sapiencial de la Sabiduría predicadora del arrepentimiento (Prov 1,20-33, 8,1-21) y moradora en las almas de los profetas (Sab 7,27) con el esquema teológico de la concepción deuteronomística de la historia de Israel»

<sup>173</sup> Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 677-79. Arens (*The  $\eta\lambda\theta\omicron\nu$ -Sayings*, 229) cree que el empleo de  $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$  para designar a Dios como el autor del plan salvífico es «ajeno a la perspectiva de los vv 18-19b». Por eso sugiere que la «frase en que figura  $\sigma\omicron\phi\iota\alpha$  no estaba relacionada originalmente con su contexto actual»

<sup>174</sup> Arens (*ibid* 228) no tiene esto presente cuando, al considerar la mayor extensión de la descripción negativa de Jesús, decide que “amigo de recaudadores de impuestos y pecadores” es una adición posterior

<sup>175</sup> Uno de los principales fallos del estudio de Boers (*Who Was Jesus?*) es no haber sabido apreciar este punto. Según la tradición más primitiva contenida en Q, Jesús se veía a sí mismo como portador de una situación escatológica cualitativamente distinta de la proclamada o hecha realidad por el Bautista

<sup>176</sup> Esto sería sumamente extraño si ‘Hijo del hombre’ fuera original y sirviese como una especie de designación misteriosa o solemne de Jesús

<sup>177</sup> Para una lista de los defensores de cada uno de esos puntos de vista y un breve resumen de los argumentos, cf. Kloppenborg, *Q Parallels*, 56, id., *Formation*, 112-13. Por ofrecer solo unos cuantos ejemplos Wink (*John the Baptist* 20) opina que «ninguno de los dos conceptos parece ser original». En favor de que la posición original es la que aparece en Mateo (dada la dificultad de entender por qué Mateo habría insertado 11,12-13 en el lugar de su Evangelio donde ahora figura) se pronuncia Luhrmann, *Redaktion*, 27-28. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke II*, 1114) parece decantarse por el orden lucano (aunque en *ibid* I, 662 expresa la opinión opuesta). Schlosser (*Le regne II*, 509-10) sopesa cuidadosamente los argumentos en pro y en contra y acaba señalando la imposibilidad de que Lucas hubiese desmantelado una composición relativamente satisfactoria como Mt 11,2-19 para crear otra peor en Lc 16,15-18. Una extensa argumentación a favor de la conservación en Lucas del lugar ocupado por el *logion* en Q se puede encontrar en Peter Scott Cameron, *Violence and the Kingdom: The Interpretation of Matthew 11-12* (*Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum* 5, Frankfurt Lang, 1984) 214-26. A mi parecer, Schlosser y Cameron son los que andan más acertados, pero, obviamente, cualquier decisión sobre el asunto no deja de ser problemática

<sup>78</sup> Véase un juicio similar en Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten* 263

<sup>179</sup> Como cabe suponer, los especialistas han expresado prácticamente toda opinión concebible sobre cuál de las formas conocidas del *logion* es la más primitiva. Por ejemplo, Wink (*John the Baptist*, 20) emite el juicio lapidario de que «la forma mateana del dicho es la más difícil y, probablemente, la más antigua». En sí, semejante criterio de autenticidad resulta discutible a veces, las dificultades a la hora de interpretar surgen por la tensión entre tradición y redacción. Para una historia de la interpretación del dicho y un detallado estudio de su problemática («solo desde el lado mateano de la cuestión»), véase Cameron, *Violence and the Kingdom*. Naturalmente, lo que sigue en el texto solo puede ser un resumen esquemático de los argumentos con que sostengo mi posición

<sup>8</sup> Para un estudio minucioso de esas palabras en Josefo, así como para otros trabajos sobre el tema, cf. Ernest Moore, “ $\beta\iota\alpha\zeta\omega$   $\acute{\alpha}\rho\pi\alpha\zeta\omega$ , and Cognates in Josephus’

NTS 21 (1974-75) 519 43 Basandose en el empleo que Josefo hace de ellas, Moore aboga por el sentido negativo de forzar a las personas o las cosas, en contra de su voluntad o naturaleza Mas discutible es la idea de Moore de que el *logion* denuncia a los fariseos, que «dotaron de teologia al movimiento de resistencia» (p 541) Tambien Frederick W Danker (“Luke 16,16—An Opposition Logion” *JBL* 77 [1958] 231 43) cree que el dicho va dirigido contra los fariseos, pero le atribuye como contexto la queja de ellos respecto a que han dejado de reinar la ley y el orden

Independientemente, Wink (*John the Baptist*, 20-21) llega a esta conclusion sobre el sentido negativo de las palabras «El paralelismo de βιάζεται y αρπαζουσιν en Mt 11,12 denota seguramente un acto de violencia en sentido negativo», similarmente, Dibelius, *Die urchristliche Uberlieferung*, 24-25 (con una critica del sentido positivo, propuesto por von Harnack), Kummel, *Promise and Fulfilment*, 122, Schlosser, *Le regne* II, 517-18, Kloppenborg, *Formation*, 114 Despues de considerar todas las posibilidades filologicas, Gottlob Schrenk (“βιάζομαι, βίαστος” *TDNT* 1 [1964] 609 14) tiende a ver el sentido negativo pasivo en Mt 11,12 adversarios pugnares discuten, atacan u obtaculizan el gobierno divino Por otro lado, el contexto de Lucas, mas pasivo (con ευαγγελίζεται), lo interpreta como que todos se afanan por entrar en el reino, una señal del exito de la mision entre los gentiles, que es un gran tema de Lucas Hechos, cf Philippe H Menoud, “Le sens du verbe βιάζεται en Lc 16,16”, en Albert Descamps / Andre de Halleux (eds), *Melanges bibliques en hommage au R P Beda Rigaux* (Glembouk Duculot, 1970) 207-12 Sobre este punto, vease tambien Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1117-18), quien enumera los autores que, en relacion con el *logion* lucano, opinan a favor del sentido positivo y los que se decantan por el sentido negativo Sin embargo, incluso en el caso de la version mateana, siempre hay que dejar un margen a la posibilidad de que Jesus este empleando palabras negativas en un sentido ironico o paradójico p ej, los pecadores hacen violencia al reino de Dios precipitandose hacia el, es decir, aceptando masivamente el mensaje de Jesus, esta es la interpretacion de Schlosser, *Le regne* II, 521-22

En contra de las interpretaciones ironicas o paradójicas de estudiosos como Danker, conviene tener en cuenta la observacion de Mussner (“Der nicht erkannte Karos”, 608) en ese caso, podria haber alguna frase introductoria del tipo ως λεγετε (‘como decis’) Que esperar tal cosa no es irrazonable se ve en el segundo “bloque del Bautista” Las referencias a los causticos comentarios sobre Juan y Jesus estan introducidas por “y decis” (Lc 7,33-34) o “y dicen” (Mt 11,18-19) Este no es el unico pasaje evangelico donde se percibe claramente que Jesus esta citando censuras reales o supuestas de sus enemigos, cf, p ej, Lc 4,23

<sup>81</sup> Vease el *Prologo* de LXX Eclo, aunque en el caso que nos ocupa funciona un modelo en tres partes la ley, los profetas y los otros libros (1-2 8-10 23-25) Con la excepcion de Lc 24,44 (donde “los salmos” figura en tercer lugar), el NT solo conoce la division en dos partes, que se encuentra diez veces Mt 5,17, 7,12, 11,13 (pero con la inversion del orden habitual), 22,40, Lc 16,16, Jn 1,45 (pero no con identica construccion gramatical), Hch 13,15, 24,14, 28,23, Rom 3,21 Ademas, en Lucas figura tres veces “Moises y los profetas” (16,29, 16,31, 24,27) Similar a este uso lucano de “Moises y los profetas” es el encontrado en Qumran, donde “Moises” y “los profetas” aparecen tambien en frases diferentes, vease, p ej, 1QS 1,3 («como [Dios] mando a traves de Moises y por medio de sus siervos los profetas»), 8,15-16 («Este es el estudio de la Ley, que el ordeno por medio de Moises y que debe hacerse segun todo lo que, en repetidas ocasiones, ha sido revelado, y como los profetas han revelado mediante su espiritu santo»)

<sup>82</sup> Los intentos de unos cuantos criticos (p ej, Alexander Sand, *Das Gesetz un die Propheten* [Biblische Untersuchungen 11, Regensburg Pustet, 1974] 179 n 8) de de-

fender el texto mateano como la formulación original de Q no logran justificar adecuadamente esta marcada diferencia en el uso, que concuerda tan bien con el vocabulario y la teología de Mateo. El texto mateano es la lectura «más difícil» (por citar un argumento de Sand en favor de su originalidad) con referencia al uso generalmente atestiguado en el AT y en el NT, pero no en relación con el modo de pensar peculiar de Mateo.

<sup>183</sup> Esta escueta afirmación resume una de las principales tesis de mi libro *Law and History in Matthew's Gospel* (AnBib 71, Rome Biblical Institute, 1976), cf esp 85-89. Es sorprendente que Ernst no se percate de esto y considere la formulación de Mateo más primitiva que la de Juan (*Johannes der Tauffer*, 66). Quizá esta indebidamente influido por los argumentos de Hoffmann (*Studien*, 51-60), quien da muestras de conocer poco el estilo redaccional y la teología de Mateo.

<sup>184</sup> Schlosser, *Le règne II*, 511. Kloppenborg (*Formation*, 114) defiende el orden mateano de las partes del *logion*. Haciéndose eco de la idea de otros argumenta que, como ese orden es más difícil y parece ilógico, es el original. No tiene en cuenta la posibilidad de que la tensión y la falta de fluidez en la versión de Mateo sean debidas a intensiva redacción mateana del material de Q.

<sup>185</sup> Ésta es quizá la mejor razón para pensar que Lucas cambió también el sentido de βιάζεται para darle un significado positivo (la perentoria y compulsa invitación del predicador). Ello se acomoda bien con las palabras lucanas de la parábola de la gran cena (Lc 14,23, en contraste en Mt 22,9-10) así como con su utilización del verbo compuesto παραβιάζομαι en voz media en Lc 24,29 y en Hch 16,15 con el sentido de “instar energicamente” u “obligar” a alguien en el contexto de una invitación a una comida o de un ofrecimiento de hospedaje.

<sup>186</sup> Así opina Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II*, 118, cf Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung*, 23-24, Hoffmann, *Studien*, 51, Kloppenborg, *Formation*, 113-14, Gnllka, *Jesus von Nazaret*, 151 n 25.

<sup>187</sup> Mateo usa βασιλεια (“reino”) cincuenta y cinco veces, βασιλεια των ουρανων (“reino de los cielos”) treinta y dos veces y βασιλεια του θεου (“reino de Dios”) cuatro veces (12,28, 19,24, 21,31 43).

<sup>188</sup> Esto parece verosímil por los pasajes paralelos de Marcos, los cuales carecen de esa precisa expresión de Mateo.

<sup>189</sup> Cf Ernst, *Johannes der Tauffer*, 64-65. Hoffmann (*Studien*, 52), más que arguir, afirma que “desde los días de Juan hasta hoy” es el texto más original, sin tener en cuenta las razones que nosotros aducimos para considerar el ἀπο τότε lucano como la lectura primitiva.

<sup>190</sup> Esta es la hipotética forma de Q por la que se decantan Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 261, Schlosser, *Le regne II*, 515, Kummel, *Promise and Fulfillment*, 122.

<sup>191</sup> Por eso no encuentro convincente el argumento de Schlosser (*o c II*, 517) de que Jesús probablemente no pronunció el dicho de Lc 16,16a porque ese texto muestra reflexión teológica sobre la historia de la salvación. Schlosser prefiere limitar el *logion* a la supuesta forma de Mt 11,12, equivalente a la hipotética forma Q de Lc 16,16b que ofrezco en el texto.

<sup>192</sup> Kummel (*Promise and Fulfillment*, 124) tal vez lea demasiado en el *logion* cuando resume así lo que en él se dice sobre la historia de la salvación: «Jesús no solo afirmó que reemplazaba la revelación veterotestamentaria por la revelación perfecta, además proclamó que, por lo mismo, la consumación escatológica era ya actual y la edad antigua llegaba a su fin». Esto puede valer para el conjunto del mensaje de Jesús.

extraído de todos los dichos auténticos disponibles, pero parece ir más allá de lo que manifiesta este solo *logion*

<sup>173</sup> Para varias sugerencias, cf Cameron, *Violence and the Kingdom*, 2. A veces, cuando se interpreta la violencia en sentido positivo, los violentos son identificados con Jesús, el Bautista, los creyentes, los ascetas, los pecadores o los gentiles. El propio Cameron ofrece una argumentación detallada para defender su idea de que Antipas es el que ha hecho sufrir violencia al reino de Dios matando al Bautista (pp 226-46). Cameron dedica un gran espacio a teorizar sobre el sustrato semítico del dicho, sin embargo, curiosamente, casi todas sus conjeturas se refieren al hebreo del AT, en vez de al arameo, la lengua que presumiblemente hablaba Jesús.

<sup>94</sup> Véase Fitzmyer, *The Gospel According to Luke II*, 1117

<sup>175</sup> Sobre la posible metáfora espacial de “reino” en el dicho en cuestión, cf Cameron, *Violence and the Kingdom*, 234-35. No creo que, al definir simplemente como «la actividad salvífica de Dios» el reino al que se refiere este *logion*, Schlosser (*Le regne II*, 526) haya captado bien el sentido del pasaje.

<sup>1</sup> En esto difiere de Mt 11,11 par, donde toda la primera parte del dicho está dedicada al Bautista, mientras que la segunda limita su importancia introduciendo el concepto del reino de Dios. Véase al respecto Fitzmyer (*The Gospel According to Luke II*, 1115) «Solo indirectamente se puede considerar la primera parte del v 16 [de Lc 16,16] como un dicho acerca de Juan Bautista».

<sup>17</sup> Véase, p. ej., Hans Conzelmann, *The Theology of St Luke* (New York: Harper & Row, 1961) 20, 23, 26-27, 161, 185 n. 2, orig. *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1954), trad. esp. *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas* (Madrid: Fax, 1974). Para Conzelmann, en Lucas-Herchos el reino de Dios no llega, ni siquiera parcialmente, en el ministerio terreno de Jesús. «El reino de Dios, lejos de ser convertido en una entidad histórica, es situado en el ámbito metafísico» (p. 113).

<sup>198</sup> Paul S. Minear, “Luke’s Use of the Birth Stories”, en Leander Keck / J. Louis Martyn, *Studies in Luke Acts* (Paul Schubert Festschrift, London: SPCK, 1968) 111-30, esp. 122.

<sup>17</sup> Wink, *John the Baptist* 51-57. Como señala Ernst (*Johannes der Täufer*, 66, n. 114), cuando  $\alpha\pi\omicron$  y  $\epsilon\upsilon\varsigma$  son utilizados con nombres propios, el sentido puede ser inclusivo o exclusivo, por sí solas, las preposiciones no resuelven la cuestión.

<sup>200</sup> Polag (*Die Christologie der Logienquelle*, 48) se muestra cauto sobre este punto: «[El dicho] trata de una designación de épocas, y Juan es mencionado para indicar una especie de hito o punto crucial. Por eso, con Juan no es una cuestión de realización y representación escatológica de profecía. Que papel exacto pueda corresponderle no está claro en el dicho, en cualquier caso, su persona es reconocida, y Jesús mismo, sin embargo, es separado de él».

<sup>20</sup> *The Gospel According to Luke II*, 1115. En la p. 1116, Fitzmyer ofrece un equilibrado resumen del problema de si (según el *logion*) Juan pertenecía al tiempo de la ley y los profetas o a la época del reino. Al comentar la frase “la ley y los profetas hasta Juan”, observa este autor: «Es decir, hasta Juan inclusive, en cuanto él era un predicador de reforma judío, pero también exclusive, en cuanto era “más grande que un profeta”». Queda así bien captado su carácter axial y liminal. Una evaluación similar se puede encontrar en G. R. Beasley Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986) 94. «Juan Bautista constituye la cabezada puente entre el orden antiguo y el nuevo, pero no por no pertenecer a ninguno de ambos, sino por pertene-



cer a los dos» Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 264-67) se muestra demasiado unilateral al insistir en que Q siempre ve a Juan como perteneciente a la edad antigua

<sup>202</sup> Lo cual parece entrañar una asombrosa afirmación sobre el reino de Dios (nótese bien no sobre Jesús mismo), en el sentido de que ya están de más la ley y los profetas. Pero todo esto queda implícito, y no se menciona nada similar a la teoría paulina de que Cristo es el final de la ley (Rom 10,4) ni a la idea mateana de que en Jesús se cumplen la ley y los profetas (Mt 5,17). Gnllka (*Jesus von Nazaret*, 214) está en lo cierto al explicar que, en el contexto de este dicho sobre el reino, la oposición entre la ley y los profetas por un lado y Juan Bautista por otro sugiere que la ley y los profetas han periclitado de algún modo o, al menos, que son vistos bajo una luz distinta. El reino de Dios asigna a la Tora una nueva posición, la cual no es ya la posición central que antes ocupaba. Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 264-66) trata de resolver el problema subrayando que, aunque el documento Q sostiene y refuerza la ley, la ley y los profetas como época de la historia de la salvación han finalizado con la llegada del reino. Pero, si lo que constituía y definía la época antigua y ya reemplazada eran la ley y los profetas, entonces surge necesariamente la cuestión del papel de la ley y los profetas en la época nueva y diferente. Esto no es sino un ejemplo de como Schulz intenta hacer de Q un tesoro de ideas teológicas coherentes, cuando se asemeja mucho más a un cajón de sastre.

<sup>203</sup> *John the Baptist*, 21. Wink afirma a continuación que, además, el dicho presenta a Jesús «como un simple sucesor de Juan» (pp 21-22). A mi parecer, esta deducción del contexto no está basada en una lectura crítica del texto hipotético que he reconstruido. En general, los postbultmannianos no eran tan escépticos sobre la autenticidad de este *logion* como el propio Bultmann (*Geschichte*, 177-78). Entre quienes apoyan la autenticidad (aunque divergen en las reconstrucciones del *logion* primitivo) se encuentran Ernst Kasemann, “The Problem of the Historical Jesus”, en *Essays on New Testament Themes* (SBT 41, London SCM, 1964) 42-43 (pero nótese que “Matt 11,25f” en la p 42 es una errata por “Matt 11 12f”), orig. *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), trad. esp. *Ensayos exegeticos* (Salamanca Sigueme, 1978), James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (SBT 25, London SCM, 1959) 116-17, Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 51, Perrin, *Rediscovering the Teachings of Jesus*, 75-77.

<sup>204</sup> Hay que ser especialmente cautos con este *logion*, dado que teólogos y exegetas lo han utilizado a lo largo de los siglos como vehículo de sus propios fines teológicos, véase el resumen en Cameron, *Violence and the Kingdom*, 254. Por otro lado, presupuestos discutibles no deben ser óbice para considerar seriamente la posibilidad de que Jesús dijese algo semejante a la forma primitiva del *logion*. Véase el enfoque de Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 263), que asigna casi automáticamente los dichos impregnados de escatología realizada a una segunda etapa redaccional del documento Q debida a una comunidad judeocristiana helenística de Siria.

<sup>205</sup> La pregunta sobre por qué Jesús y sus discípulos no ayunan (Mc 2,18-22) es formulada con referencia a (y quizá por) los *discipulos* de Juan y (los discípulos de) los fariseos. Dado que esta pericopa tiene como tema central la praxis de Jesús diferenciada de la de otros movimientos devotos judíos (con el Bautista implicado solo indirectamente), prefiero estudiarla en el capítulo 16.

<sup>206</sup> Véase el juicio de Virgil P. Howard, *Das Ego Jesu in den synoptischen Evangelien* (Marburger Theologische Studien 14, Marburg Elwert, 1975) 116. Gam Seng Shae defiende la prioridad marcana y afirma que Mateo y Lucas dependen sólo de Marcos (“The Question on the Authority of Jesus” *NovT* 16 [1974] 1-29, esp 3-4).

<sup>207</sup> Este breve tratamiento de una perícopa marcana no permite una consideración detallada de si Marcos se limitó a retocar con actitud conservadora grandes bloques de tradición ya formados antes de que él elaborase su Evangelio (así, p. ej., Rudolf Pesch en los dos volúmenes de su *Das Markusevangelium*), o si fue un escritor creativo que ideó su narración evangélica a partir de fragmentos de tradiciones aisladas (así muchos de los autores en Werner H. Kleber [ed.], *The Passion in Mark* [Philadelphia: Fortress, 1976]). Por eso, con relación al pasaje que nos ocupa, expresiones como “redacción de Marcos” pueden ser entendidas por la “escuela de Pesch” como el relato de la pasión premarcano que Marcos heredó. Pero, incluso los que no aceptan el gran relato premarcano de la pasión postulado por Pesch, suelen sugerir que esta perícopa inicial relativa a una disputa formaba parte de una colección premarcano de disputas de Jesús en Galilea (Mc 2,1-3,6). Sobre esto, véase Martin Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche* (Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1921) 16-36, 107-8, 110, 113-14; cf. Bultmann, *Geschichte*, 347 n. 2. Sin embargo, Joanna Dewey duda de la existencia de tal colección, al menos en cuanto a su relación con Mc 12, véanse sus argumentos en *Marcan Public Debate* (SBLDS 48, Chico, CA: Scholars, 1980) 55-63, similarmente, Howard, *Das Ego Jesu*, 109-10. Yo no encuentro muy convincentes los argumentos de Dewey, puesto que ella presupone que la colección premarcano tendría que mostrar alguna unidad de contenido, forma y finalidad. Bien podría ser que, a diferencia de nuestros actuales Evangelios, las fuentes preevangélicas fuesen más bien un “totum revolutum” de material heterogéneo vagamente relacionado entre sí por la forma o el contenido. A mi parecer, precisamente en esto consistía el documento Q.

<sup>208</sup> Howard (*Das Ego Jesu*, 109) trata de llamar la atención sobre la forma plural  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  y sostiene que esa palabra tiene que referirse a más de una acción de Jesús. En el contexto marcano, podría ser relacionada con cualquiera de las cosas realizadas por Jesús desde su entrada triunfal. De hecho, Shae (“The Question on the Authority of Jesus”, 26) cree que, en el contexto más amplio del Evangelio de Marcos,  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  hace referencia a todas las actividades mediante las que Jesús ha mostrado su autoridad; cf. J. Kremer, “Jesu Antwort auf die Frage nach seiner Vollmacht. Eine Auslegung von Mk 11,27-33” *BibLeb* 9 (1968) 128-36. Pero hay que procurar no hacer demasiado hincapié en la forma plural, sustantivado,  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$  aparece frecuentemente en el NT en casos donde equivale a “esto” o “eso”, cf. expresiones como  $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ . Tomando otra dirección, Dewey (*Marcan Public Debate*, 58) afirma: «El lógico antecedente narrativo de “estas cosas” son los actos y las palabras de Jesús en la purificación del templo». Para una lista de opiniones de exégetas, véase Vincent Taylor, *The Gospel According to St Mark* (London: Macmillan, 1966) 469-70, trad. esp. *El evangelio según san Marcos*, (Madrid: Cristiandad, 1980).

<sup>209</sup> Aunque resulte extraño, Bultmann (*Geschichte*, 18) parece pensar que esto vale para toda la perícopa en su forma actual. Explica que  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \pi\omicron\upsilon\epsilon\iota\varsigma$  carece de referencia, pero, a mi entender, Bultmann no capta la intención redaccional de Marcos (cf. Ernst, *Johannes der Täufer*, 34). Utilizando como base de su razonamiento el paralelo joánico (que examinaremos después), Jürgen Roloff (*Das Kerygma und der irdische Jesus* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970] 91-92) sostiene que  $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \pi\omicron\upsilon\epsilon\iota\varsigma$  bien puede referirse a la purificación del templo, que en un principio, según él, estaba conectada directamente con este relato de disputa. Por otro lado, Roloff tiende a atribuir a la redacción marcana la identificación de los que interrogan a Jesús, así como la división relativa a los días.

<sup>210</sup> Tal es el punto de vista de Bultmann (*Geschichte*, 18), que basa sus argumentos en el estilo de los relatos de disputa de la literatura rabínica. Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 469) replica que eso es “arbitrario”. A mi entender, no es válido partir de la forma general de los relatos de disputa rabínicos para llegar a una con-

clusion sobre como una determinada disputa de Jesus (la cual, por otro lado no se ajusta perfectamente a ese modelo rabínico) fue narrada en la tradicion oral de la Iglesia primitiva, y menos aun para deducir luego que ocurrio verdaderamente en la vida de Jesus Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* II, 1272) tiene el acierto de recordar que ninguno de los 'paralelos' rabínicos habitualmente invocados es anterior al siglo IV d. C. Mas especificamente, Howard (*Das Ego Jesu*, 111) advierte que los paralelos rabínicos de Bultmann no encajan realmente en nuestra pericopa. Segun Howard, entre los muchos paralelos citados por Bultmann y Strack Billerbeck, no hay uno solo en el que la respuesta a la pregunta planteada por los oponentes se haga depender de una anterior respuesta a una contrapregunta. Sin embargo, eso es justamente lo que hace Jesus en Mc 11,29 «Tambien yo os voy a hacer una pregunta. Si me contestais os dire con que autoridad hago yo estas cosas». Por consiguiente, esta fuera de lugar todo el argumento bultmanniano basado en la critica de las formas.

Howard tambien encuentra inadecuado un paralelo rabínico diferente que sugiere David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London Athlone, 1956). La forma rabínica propuesta por Daube contiene 1) una pregunta de un oponente, 2) una contrapregunta, 3) la respuesta del oponente, que lo deja en condiciones de ser rebatido, y 4) la refutacion de esa respuesta mediante la coherencia logica que se desprende de la replica. Como senala Howard, en relacion con este supuesto paralelo no solo surge el inconveniente de que sobran los vv 31-32, peor aun, Daube puede presentar tan solo un ejemplo rabínico de esta forma (b. San 65b), que, de todos modos, no es un paralelo exacto. No contiene un rechazo de la pregunta, mas bien, la contrapregunta contiene la pregunta, que luego es explicada en los pasos tercero y cuarto. Despues de rechazar esos paralelos rabínicos, el propio Howard acaba adoptando (p. 115) una teoria de la tradicion del dicho constituida por tres etapas: 1) la pregunta y la respuesta sobre la autoridad de Jesus contenidas en los vv 28 y 30 se remontan a una situacion historica en la vida de Jesus, 2) la estructura narrativa de los vv 29-31-33 muestra la reflexion de los primeros cristianos sobre el rechazo de Jesus por sus adversarios, 3) Marcos identifica a esos adversarios en el v 27, estableciendo asi para el dialogo un claro marco de tiempo y lugar. Una vez mas, yo plantearia la cuestion practica del *Sitz im Leben*: ¿Como y por que que las dos preguntas aisladas de los vv 28 y 30 fueron transmitidas en la tradicion oral —y que sentido tenian— antes de que los cristianos decidieran proporcionarles una estructura narrativa?

Aun mas refinada es otra historia de esa tradicion, tambien en tres etapas, concebida por Shae ('The Question on the Authority of Jesus', 14-29). Sobre todo cuando se comparan las opiniones de Shae con las diferentes y numerosas de otros especialistas que han elaborado hipotesis sobre esa historia, parece prudente no hacer depender las propias conclusiones de una division atomistica de la tradicion en fragmentos de versiculos, desmontados y montados de nuevo con arreglo a dudosas razones. Y si la comparacion se establece entre las teorias altamente especulativas de Howard y Shae y las lapidarias afirmaciones de Pesch de que Marcos no efectuó ningun cambio redaccional en su fuente y que el texto es un todo uniforme carente de adiciones secundarias (*Marcusevangelium* II, 209), entonces resulta evidente que lo mejor es no pretender conocer lo incognoscible.

<sup>21</sup> Asi clasifica la pericopa Bultmann (*Geschichte* 18). Como observa Taylor (*The Gospel According to St Mark* 468) «Es un 'relato de controversia', pero, en el curso de la transmision, se han perdido casi por completo los elementos narrativos, y poco mas ha quedado que la cruda pregunta». Taylor toca aqui un punto interesante. Para llegar a la tradicion original la mayor parte de los criticos de las formas citados en estas notas se afanan en limpiar Mc 11,27-33 de toda la broza acumulada durante el proceso de su transmision. Pero, ¿y si ese proceso hubiera tenido lugar del modo

contrario? ¿Y si un relato originalmente circunstanciado hubiera ido perdiendo detalles hasta quedar solamente en lo esencial, y, como consecuencia, denso y oscuro?

Sobre los rasgos fundamentales de un relato de disputa y hasta que punto Mc 11,27-33 se ajusta al modelo, cf Shae, "The Question on the Authority of Jesus", 10-11. Si clasificamos esta pericopa como un *Streitgesprach* debemos reconocer que difiere en contenido de casi todos los otros *Streitgesprache* que normalmente se centran en alguna cuestión particular (p.ej., el arrancar espigas en sábado, el divorcio, el carácter de la resurrección, etc.). Si, en cambio —como creo que es el caso—, Jesús desvía la pregunta sobre su autoridad hacia el bautismo de Juan para poner de relieve su propia práctica bautismal, la pericopa tiene un foco más estrecho de lo que parece.

<sup>22</sup> Respecto a esa pauta, cf Str-B I, 861-62. Sin embargo, como nota Howard (*Das Ego Jesu*, 111), Mc 11,27-31 no responde por completo al modelo típico de los relatos rabínicos. Yo no tengo interés en poner la pericopa marcana en una especie de lecho de Proculo para dejarla perfectamente a la medida de lo exigido por ese modelo, lo que me interesa es la pauta básica de la pregunta y la contrapregunta. Hay que tener especial cuidado con no cambiar el texto marciano para encajarlo a la fuerza en el molde rabínico, porque, como señala C. S. Mann (*Mark* [AB 27, Garden City, NY Doubleday, 1986] 457), «el método de la pregunta y la contrapregunta era muy conocido en la cultura helenística, y los testimonios sobre él se remontan nada menos que al siglo V a. C.»

<sup>23</sup> Aunque Bultmann (*Geschichte* 18) reconoce la dificultad de decidir hasta que punto el v. 27 (donde se identifica a los interpeladores) procede de Marcos, se inclina por la idea de que la identificación es redacción marcana.

<sup>24</sup> Bultmann (*ibid.* 18) cree que, si bien la purificación del templo pudo haber sido el contexto de la pregunta en una etapa anterior de la tradición marcana, no constituyó su catalizador original, puesto que ese acontecimiento (siempre en opinión del citado autor) no habría sido ocasión oportuna para un debate rabínico. Y aunque Bultmann procede a señalar (en la n. 3) que el relato de la purificación del templo ofrecido por Juan (2,13-22, un diferente momento del ministerio) también es causa de que las autoridades de Jerusalén pongan en tela de juicio la autoridad de Jesús, finalmente rechaza esto alegando vagamente que Juan utilizó la fuente de Marcos. Para quienes opinan que el Evangelio de Juan es independiente de los sinópticos, la presencia de una configuración similar en Jn 2 indica que la conexión entre la purificación del templo y la pregunta de las autoridades existió en un momento muy temprano de la tradición, si es que no era original.

<sup>25</sup> En el reto de Jesús a sus interpeladores podría estar presente la insinuación de que estos, puesto que son considerados por el pueblo como maestros religiosos, deben demostrar primero a Jesús su competencia para enseñar y, con ello, su derecho a interrogarlo. Si tal fuera el caso, los escribas escarjarian perfectamente en el papel de interpeladores. Pero esto no pasa de ser una conjetura.

<sup>26</sup> Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (MeyerK 1/2, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, reimpresión de la 10ª ed., 1937) 242 n. 3. Emite ese juicio al criticar que Bultmann haya aceptado la idea de Merx de que la contrapregunta de Jesús lleva implícita la respuesta «El Bautista había recibido su autoridad de Dios y no de ningún hombre, ¡pues igual yo!». Sobre esto, cf Bultmann, *Geschichte* 18.

<sup>27</sup> Este aparte explicativo de Mc 11,32 («porque todos consideraban a Juan como un verdadero profeta») puede ser una inserción redaccional marcana en la tradición. Sin embargo, concuerda con varias fuentes evangélicas, todas las cuales dan noticia de que diversas clases de personas conceptuaban a Juan como profeta. Véase, p.ej., el párrafo que hace Jesús en Q (Mt 11,9 = Lc 7,26), la apreciación popular reflejada en la pregunta que formulan las autoridades de Jerusalén en Jn 1,21-25, el 'Benedictus',

un salmo incluido en el relato lucano de la infancia (Lc 1,76), y la opinion de Anti pas (Mt 14,5, probablemente redacción mateana)

<sup>2 8</sup> Pesch, *Markusevangelium* II, 212

<sup>21)</sup> Ernst argumenta eficazmente sobre este punto en *Johannes der Tauffer* 36

<sup>22</sup> Pesch, *l c*

<sup>221</sup> David Noel Freedman ha ido aun mas lejos en esta idea, al sugerir, en carta a mi dirigida, que, en un principio, la pregunta de las autoridades (‘¿con que autoridad haces estas cosas?’) se referia precisamente a la practica del bautismo por parte de Je sus. Aunque la sugerencia es atractiva, dudo en aceptarla por la coincidencia de Mar cos y Juan en situar el episodio despues de la purificacion del templo (cf *infra*)

<sup>222</sup> Brown, *The Gospel According to John* I, 118-20. Como indica este autor, la co nexion inmediata que se establece en Juan entre la purificacion del templo y la inter pelacion efectuada por las autoridades acaso fuera original en la tradicion mas primi tiva. Marcos o su tradicion podrian haber dividido esos dos elementos y asignarlos luego a dias sucesivos (quiza para dar espacio a la pericopa sobre la maldicion de la higuera). Acerca de todo esto, cf Roloff, *Kerygma* 90-95. Como observan muchos comentaristas, la pregunta subyacente a la formulada en Jn 2,18 (literalmente, ‘¿que señal nos muestras de que haces estas cosas?’) no es otra que ‘¿cual es tu autoridad para purificar el templo, y que prueba nos das de ella?’ Vease, p. ej., Bernard, *Gospel According to St. John* I, 92; Ernst Haenchen, *John* 2 vols. (Herminia, Philadelphia Fortress, 1984) I, 184; orig. *Das Johannesevangelium Ein Kommentar* (Tubingen Mohr [Siebeck], 1980) Schnackenburg (*The Gospel According to St. John* I 348) co menta: «Su pregunta se asemeja grandemente a la planteada en el cuestionamiento de la autoridad de Jesus que los sinopticos narran casi a continuacion de la purificacion del templo, aunque no esta relacionado directamente con ella».

<sup>23</sup> Puede ser revelador que, incluso el esceptico Bultmann (*Geschichte*, 19) se mues tre indeciso sobre la cuestion de la historicidad. Afirma que el nucleo de la tradicion (vv 28-30) es «un autentico apotegma palestino», pero no esta seguro de si constituye una referencia historica o una creacion de la Iglesia primitiva, utilizada por esta en contra de los que aceptan la autoridad del Bautista pero no la de Jesus (o la de los misioneros cris tianos, segun sugiere Ernst [*Johannes der Tauffer* 36]). Sin embargo, si en la forma ori ginal del relato los interpeladores fueran las autoridades de Jerusalem (lo que la inde pendiente version del cuarto Evangelio parece confirmar), dejaria de tener base el *Sitz im Leben* de una critica dirigida contra los sectarios bautistas. De hecho, entre los exe getas citados en esta seccion que han estudiado a fondo la pericopa, muchos han llegado a la conclusion de que al menos el nucleo del relato es autentico. Algunos, como Loh meyer (*Das Evangelium des Markus* 243), creen que es inutil entresacar un versiculo aqui y otro alli, y por eso, aun admitiendo modificaciones estilisticas, declaran que, en conjunto, la unidad es autentica, cf Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* II, 1272-73.

<sup>224</sup> Para una lista de exegetas a favor o en contra, con una exposicion resumida de sus posturas, cf Kloppenborg, *Q Parallels*, 58.

<sup>225</sup> Sobre Mt 21,32, vease Joachim Jeremias (*The Parables of Jesus*, 80). 21,32 es una interpretacion alegorica que en realidad no concuerda con la parabola de los vv 28-30. Jeremias procede a conjeturar que la ultima parte del v 31 no tenia originalmente la menor relacion con el v 32. Este ultimo versiculo habria sido atraido hacia esa unidad mateana por la asociacion verbal con ‘los recaudadores de impuestos y las prostitutas’ del final del v 31. Segun Jeremias, la conexión se efectuó en la tradicion premateana. Como una teoria alternativa, yo sugeriria que, en la tradicion M, la parabola original terminaba con la pregunta exploratoria y acusadora efectuada en el v 31a (‘¿Cual de

los dos hermanos hizo la voluntad del padre?) o sólo, posiblemente, con la respuesta autocondenatoria de sus adversarios en el v 31b («Y ellos contestaron ‘El primero’») En este caso, todo lo que figura a partir de “entonces Jesús les dijo” del v 31c sería una posterior adición a la parábola, quizá en dos etapas (primero se habría añadido el resto del v 31 y luego la aplicación al Bautista del v 32) Obviamente, todo esto es hipotético, pero lo sustancial sigue en pie al menos el v 32, y quizá la última parte del v 31, no pertenecieron originalmente a la parábola de los dos hermanos Para Ernst (*Johannes der Täufer*, 180-81), un importante indicio de ello es la formulación intensamente mateana del v 32 Esto es similar a lo que sucede con Lc 7,29-30, donde la inserción de un breve relato en medio de una densa colección de dichos sobre el Bautista pertenecientes a Q (el segundo “bloque del Bautista”) es sospechosa *a priori*, sobre todo porque tanto el vocabulario como los intereses teológicos armonizan perfectamente con el estilo y las preocupaciones de Lucas en otros lugares del tercer Evangelio, cf Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 675 Para una lista del vocabulario lucano presente en Lc 7,29-30, en comparación con el uso atestiguado en los otros Evangelios, cf Ernst (o c, 103 n 79), que tiende a ver allí una creación redaccional lucana

<sup>226</sup> En el texto griego “oír” [ἀκουσας] modifica sólo el nombre anterior, “pueblo”, y no la expresión siguiente, “y los recaudadores de impuestos”

<sup>227</sup> En honor a la verdad, debo advertir que no todos los comentaristas aceptan esta opinión, para una relación de exegetas contrarios o favorables a ella, cf. Marshall, *Luke*, 227 Yo estoy de acuerdo con su juicio «En su forma lucana, el pasaje no puede ser otra cosa que un comentario del narrador», también Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 670

<sup>228</sup> Esto se ve por el empleo de μετεμεληθητε (“recapacitasteis”) y por la elección de los recaudadores y las prostitutas, tan mal reputados, como paradigma de los que respondieron adecuadamente a Juan

<sup>229</sup> Como sugieren muchos exegetas, προαγουσιν [literalmente, “van delante de vosotros”] bien puede tener un sentido excluyente [“ellos entran y vosotros no”], sobre todo si hay un sustrato semítico Sobre esto, véase Zerwick, *Graecitas Biblica*, 48-49 (num 145)

<sup>230</sup> El verbo ἀθετεω, que se dice de los fariseos y de los doctores de la ley, significa anular, soslayar, frustrar, despreciar. Y δικαιωω, que se predica del pueblo y de los recaudadores de impuestos, contiene la idea de reconocer que Dios tiene razón y, por tanto, la de reconocer el derecho que asiste a Dios a exigir de los pecadores que se arrepientan y vivan en conformidad con la voluntad divina

<sup>231</sup> “Vino Juan a mostraros el camino de la justicia [rectitud]” (Mt 21,32) podría significar que Juan siguió en su vida, y por tanto ejemplificó, el camino de la justicia de Dios, o que predicó lo que la justa voluntad de Dios quería de la vida de la gente, o que realizó obedientemente su misión en el curso y cumplimiento de la historia de la salvación (cf 3,15) Sobre esto, véase Meier, *Law and History in Matthew's Gospel*, 77-79, cf su *Matthew* (New Testament Message 3, Wilmington, DE Glazier, 1980) 240-42

<sup>232</sup> Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I*, 671 Ernst (*Lukas*, 248), señalando que Lc 7,29-30 no tiene un pasaje correspondiente en Mateo, expresa la opinión de que fue insertado en el contexto de Q por Lucas o por una mano anterior (el concepto de una forma expandida de Q, Q<sup>k</sup>) Marshall (*Luke*, 297), aun albergando sus dudas, tiende a considerar Q como la fuente En favor de Q se pronuncia Schwimann, *Lukasevangelium I*, 422

<sup>233</sup> Las similitudes anteriormente señaladas hacen probable que se trate de dos tradiciones con algunas ideas comunes, en vez de dos creaciones puramente redaccionales

de Mateo y Lucas. En el segundo caso, las similitudes implicarían coincidencias notables. Por otro lado, ambas tradiciones han sufrido una considerable reelaboración por parte de los evangelistas, como muestra el vocabulario característico de cada uno de ellos.

<sup>234</sup> Utilizo a propósito la vaga expresión “dirigentes judíos” en referencia a grupos tan dispares como la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, dotada de poder legal coercitivo sobre los judíos de su jurisdicción, y grupos no constituidos en entidades legales, como el de los fariseos, que ejercían influencia mediante su ejemplo personal, la estima de que gozaban y (quizá donde eran numerosos) la presión social.

<sup>235</sup> También dos criterios de historicidad hacen pensar en el carácter genuino de las tradiciones mateana y lucana en cuestión, ya que éstas se encuentran en discontinuidad con la teología cristiana y en coherencia con el material evangélico que ya hemos juzgado histórico. En ninguna parte de Mt 21,31-32 ni de Lc 7,29-30 hay indicio de que Juan tuviera como principal o único cometido el de servir de precursor a Jesús y prepararle el camino. Es presentado como un profeta, bautista y predicador de arrepentimiento por derecho propio, sin la menor alusión al asunto de su relación con Jesús. Si acaso, hay un paralelismo implícito: así como los recaudadores de impuestos y los pecadores (p. ej., las prostitutas) aceptaron a Juan, aceptaron también a Jesús; así como los líderes judíos rechazaron a Juan, rechazaron también a Jesús. Aquí viene a la memoria el paralelismo del rechazo presente en Mt 11,18-19 par.

<sup>236</sup> Sobre Lc 3,10-14, cf. el estudio desarrollado en el capítulo 12, sección III, apartado 2. En cuanto a la relación de todo esto con la presentación que hace Josefo del Bautista, véase el *excursus* ofrecido al término del mencionado capítulo, sobre todo el comentario final (3). Las observaciones que he efectuado aquí contribuyen a sacar a Lc 3,10-14 de la categoría de *non liquet* (donde lo dejé al concluir el capítulo 12) para situarlo en la de “probablemente histórico”, al menos con respecto a su sentido básico. Juan daba orientaciones morales a los que acudían él para bautizarse, algunos de los cuales eran marginados religiosos o sociales en el judaísmo palestino.

<sup>237</sup> La vinculación entre Juan y Jesús en lo tocante a esto sería mucho más fuerte si, como he expuesto en la sección III del presente capítulo, Jesús continuó la práctica bautismal de Juan aunque sin darle el mismo énfasis ni la misma interpretación.

<sup>238</sup> Ersnt (*Johannes der Täufer*, 211) subraya que los sectarios bautistas no son el único catalizador para la cristología del cuarto evangelio. Wink (*John the Baptist*, 97) es aún más categórico: «Aquí, de nuevo, la arremetida polémica va dirigida principalmente contra el judaísmo farisaico y no contra la comunidad bautista». Quizá esto sea minimizar en exceso el papel de los seguidores de Juan.

<sup>239</sup> Sobre el profeta Eliseo, dice Josefo θαυμαστα γὰρ καὶ παραδοξα ἔπειδείξατο ἔργα («pues realizó hechos sorprendentes y maravillosos») *Ant* 9 7 6 §182). Que yo sepa, los dos únicos pasajes de todos los escritos de Josefo donde se dice de alguien que realiza παράδοξα ἔργα son los referentes a Elías y a Jesús.

<sup>240</sup> Ciertamente, el argumento no tiene otra base que el silencio, tanto en el caso de Josefo como en el de los Evangelios (aparte de Jn 10,41), pero ese silencio dice bastante, dado el contexto donde se encuentra. En el libro 18 de las *Antigüedades judaicas*, Josefo habla de dos figuras proféticas destacadas: Jesús y Juan. Aunque el texto relativo a Jesús es mucho más breve que el correspondiente a Juan, una de las primeras cosas que Josefo refiere de Jesús es que fue autor de hechos asombrosos. El historiador judío no dice nada similar en su noticia sobre Juan pese a ser más extensa, lo cual nos permite inferir legítimamente que Juan no era conocido entre sus contemporáneos por obrar milagros. Inferencia tanto más justificada cuanto que la misma distinción aparece implícitamente en la mayor parte de las fuentes evangélicas y explícitamente en Jn 10,41.

<sup>241</sup> Cf Ernst, *Johannes der Täufer*, 212. Sería un error tratar de sostener la creencia en un poder taumatúrgico de Juan durante el ministerio de Jesús apelando al comentario de la gente (o, posiblemente, de Herodes Antipas, si aceptamos la otra lectura del texto griego) que introduce la noticia relativa a la ejecución del Bautista «Juan Bautista ha resucitado de entre los muertos, y por eso actúan en él poderes milagrosos». 1) Como veremos, todo el relato marciano de la ejecución del Bautista es altamente sospechosa desde el punto de vista histórico. 2) Surge una ulterior dificultad si aceptamos la lectura alternativa del texto griego de 6,14 (apoyada por el Sinaiticus y el Alexandrinus), que atribuye el comentario a Antipas, en vez de a la gente (cf Metzger [*Textual Commentary*, 89], que sitúa ἐλεγον [decían] en la categoría “B” [la lectura preferida, aunque con algún grado de duda]). La referencia de Marcos sobre cómo se explicaba Herodes Antipas los milagros de Jesús es muy probablemente una creación redaccional de Marcos. ¿cómo pudo conocer el evangelista los pensamientos de Antipas sobre los milagros de Jesús? 3) Más aún, el carácter redaccional de Mc 6,14-16 se deja ver por su conexión con la llamada “sección de los panes” de Marcos (desde 6,32-44 hasta 8,14-21), donde la mayor parte de las perícopas contienen alguna referencia a ese alimento. La sección de los panes culmina en la confesión mesiánica de Pedro cerca de Cesarea de Filipo, pasaje que, en 8,28, repite las teorías sobre la verdadera identidad de Jesús enumeradas en 6,14-16. 4) Aun en la declaración redaccional de Mc 6,14, la alusión a los poderes milagrosos significa que, *puesto que* el Bautista *ha resucitado de entre los muertos*, esos poderes actúan en Jesús. En otras palabras, no es el Bautista como Bautista la fuente de los milagros, sino el Bautista como resucitado de entre los muertos por el poder sobrenatural. él es la fuente del poder sobrenatural que actúa en Jesús. Sobre todo esto, cf. Brown, *The Gospel According to John* I, 413; Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (THKNT 2, Berlin Evangelische Verlagsanstalt, 1973) 126, 168.

<sup>242</sup> Algunas tradiciones sobre el Bautista no son objeto de un detenido estudio, ya que no hay ninguna razón sólida que permita atribuirles históricamente a Juan o a Jesús. Una de ellas es referente al diálogo sobre el retorno de Elías, con la críptica identificación de Elías con el Bautista por parte de Jesús en Mc 9,9-13. Como no parece haber existido en el judaísmo precristiano la idea del regreso de Elías para preparar el camino a un mesías (aunque sí para preparar el camino a Dios mismo), ese diálogo, tal como lo encontramos ahora, es probablemente una creación cristiana. En relación con el debate sobre este punto, cf. Faierstein, “Why Do the Scribes Say That Elijah Must Come First?”, 75-86; Allison, “Elijah Must Come First”, 256-58; Fitzmyer, “More About Elijah Coming First”, 295-96. La perícopa marciana puede reflejar intentos de escribas cristianos de conciliar la tradición judía sobre el regreso de Elías para restaurar todas las cosas con la proclamación específicamente cristiana del doliente Hijo del hombre. La solución de Marcos es hacer que un mesías secreto (Jesús) revele a sus discípulos el misterio de un Elías secreto (Juan), cf. Wink, *John the Baptist*, 13-17. Todo esto puede explicar por qué la perícopa es tan incoherente que casi resulta ininteligible. Lo mismo advierte Ernst (*Johannes der Täufer*, 30) «La argumentación [de Mc 9,9-13] es tan deshilvanada e ilógica que cuesta descubrir una clara idea conductora».

<sup>243</sup> Sobre la dependencia de Mateo y Lucas con respecto a Marcos, véase Joachim Gnulka, “Das Martyrium Johannes’ des Taufers” (Mk 6,17-19), en Paul Hoffmann et al. (eds), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker* (Josef Schmid Festschrift, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1973) 78-93, esp. 89-90. Sobre la redacción que, siguiendo su propio programa teológico, efectuó Mateo sobre el relato de Marcos, véase Meier, “John the Baptist in Matthew’s Gospel”, 399-400. La mención incidental del encarcelamiento de Juan en Lc 3,19-20 se basa exclusivamente, con gran probabilidad, en Mc 1,14 + 6,17-29. Lucas procede a omitir Mc 6,17-29, conservando sólo una referencia a la decapitación de Juan cuando Antipas se hace cábala sobre Jesús (Lc 9,9). Como observa Fitzmyer (*The Gospel According to Luke* I, 476),



«si tuviéramos solamente esta noticia lucana del encarcelamiento de Juan [en 3,19-20], sería difícil entender qué hay detrás de esos versículos realmente. Nos resultan inteligibles tan sólo porque conocemos la forma más extensa del relato gracias a Marcos y Mateo». No hay razón para suponer que Lucas tenía más información sobre el encarcelamiento y ejecución de Juan que la recogida en Marcos. Sin mencionar nunca a la autoridad implicada, el cuarto Evangelio da cuenta del encarcelamiento de Juan (3,24), pero en ningún lugar menciona directamente la ejecución. El tono de los comentarios, tanto en 5,33-36 (v. 35 «Juan era [tiempo imperfecto] una luminosa lámpara encendida») como en 10,40-42 (v. 41 «Juan no hizo [aoristo] ninguna señal»), sugiere que el Bautista ya ha muerto cuando Jesús pronuncia esas palabras.

<sup>244</sup> Schenk (“Gefangenschaft”, 470-73) rechaza las sugerencias ofrecidas a continuación en el texto, mientras que declara encontrar, en el pasaje redaccional de Mc 6,14-16, «una especie de rehabilitación oficial del mártir». Según Schenk, 6,16 contiene la confesión de un Antipas lleno de remordimiento, que ha aceptado la invitación de Jesús al arrepentimiento (cf. 6,12). Una exégesis tan retorcida no necesita refutación.

<sup>245</sup> Ernst, *Johannes der Täufer*, 28-29. Otro intento de ver Mc 6,17-29 inserto en el más amplio contexto teológico de Marcos se encuentra en Ignace de la Potterie, “Mors Johannis Baptistae (Mc 6,17-29)” *VD* 44 (1966) 142-51. Los exegetas no logran ponerse de acuerdo sobre el grado exacto de redacción marcana presente en el relato. No sorprendentemente, Pesch (*Markusevangelium* I, 337) afirma que Marcos, el redactor moderado, no efectuó ningún cambio sustancial en la tradición que había recibido, mientras que Schenk (“Gefangenschaft”, 468-70) encuentra rasgos redaccionales marcianos por todas partes y cree que no hubo un texto coherente anterior a Marcos, quien elaboró el texto actual utilizando varios relatos sobre la muerte del Bautista, así como motivos procedentes de fábulas. La mayor parte de los exegetas se decantan por una mezcla de tradición y redacción, cf. de la Potterie, “Mors”, 142-45.

<sup>246</sup> El núcleo puede parecer de una pequeñez desconcertante, pero no soy el único que opina así: véase la ponderada conclusión a que llega Gnllka, “Martyrium”, 91.

<sup>247</sup> Cf. Theissen, “Die Legende des Täufers – eine Volksüberlieferung mit Nachbarschaftsperspektive”, en *Lokalkolorit*, 85-102, esp. 92. Sin embargo, yo no comparto todas sus teorías sobre el origen geográfico y cronológico del relato marciano.

<sup>248</sup> Para intentos de dar la razón a Marcos, cf. Robert A. Guelich, *Mark 1-8* 26 (Word Biblical Commentary 34 A, Dallas: Word, 1989) 331; Hoehner, *Herod Antipas*, 131-36. Es sorprendente que Hoehner, reputado estudioso, se enrede en una apologetica conservadora y una argumentación especiosa para no admitir que Marcos se equivocó. Muchos de sus argumentos se basan en generalizaciones vagas y en suposiciones gratuitas (p. ej.), que el autor del Evangelio de Marcos habría conocido a miembros de la corte de Antipas como Juana y Manaen. Su argumento principal parece ser el dogmático: Marcos no pudo equivocarse de esa manera. En palabras de Hoehner: «Parece increíble que el evangelista, que tenía acceso a fuentes fiables, pudiera cometer tan craso error histórico» (p. 134). La honra de la postura conservadora viene a salvarla Taylor (*The Gospel According to St. Mark*, 312), quien se adhiere a la opinión de que, en esto, Marcos está equivocado. No hay prueba de que Herodes, el hijo de Mariamme II, fuera conocido también como Filipo, y decir “pudo haberlo sido” es no argumentar nada. Todo ese ejercicio dialéctico difícilmente puede ocultar su verdadera naturaleza: un desesperado intento de armonizar Marcos y Josefo.

<sup>249</sup> El gran especialista en Josefo, Louis H. Feldman, que es un modelo de juiciosa cautela, llega a la conclusión de que Marcos yerra en esto, cf. su comentario a *Ant* 18.5 1 §109, en *Josephus Jewish Antiquities Books XVIII-XIX* (LCL), 76 n. b.

<sup>50</sup> En la versión griega de Mc 6,22 impresa en *UBSGNT*<sup>5</sup> se lee και εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρωδίας καὶ ὀρχησαμένης (“y habiendo entrado y danzado su hija [Herodias]”) Metzger (*Textual Commentary* 89-90) examina la confusa situación textual e informa de que, de mala gana, la mayoría del comité editorial decidió imprimir la frase arriba transcrita, pero clasificándola como “D” (muy insegura) En realidad, yo no sería tan pesimista Esa misma frase se encuentra en los codices Sinaiticus, Vaticanus y Bezae A diferencia de algunos intentos de corrección llevados a cabo en otros manuscritos, el texto griego ofrecido arriba tiene perfecto sentido siempre que el lector no conozca el dato histórico a través de Josefo! No es el texto griego de los mencionados codices lo que crea el problema, sino la información histórica y los presupuestos dogmáticos que los copistas cristianos (tanto antiguos como modernos) introducen en el versículo Si el texto consignado era el original, se entiende perfectamente que los escribas cristianos posteriores quisieran enmendarlo para subsanar un error de Marcos Si otra de las lecturas (la que presenta como hija de Herodias a la joven que danza) era la original, cuesta comprender por qué los escribas cristianos se habrían tomado la molestia de cambiar el texto para introducir un error histórico Por consiguiente, la frase en cuestión, medida con las reglas fundamentales de la crítica textual (la lectura atestiguada por los mejores y más antiguos manuscritos es la preferible, la lectura más difícil es la mejor, la lectura que explique el surgimiento de otras lecturas goza de preferencia), debe ser considerada como original y Marcos como incurso en un nuevo error histórico Sobre esto, cf Theissen, “Die Legende des Taufers”, 94, también Schenk, “Gefangenschaft”, 467-68

<sup>251</sup> Esta observación se encuentra en Theissen, “Die Legende des Taufers”, 85-102, esp 91 Por otro lado, no cabe arguir que Maqueronte no pudo servir de escenario a una fiesta de cumpleaños de Antipas, antes al contrario, las excavaciones llevadas a cabo en dicha fortaleza abonarían tal posibilidad A este respecto, véase Ernst, *Johannes der Täufer*, 343, esp nn 246 y 248, cf Othmar Keel / Max Kuchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, 2 vols (Zürich/Einsiedeln/Köln Benziger, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1982) II, 449-50, Benedikt Schwank, “Neue Funde in Nabataerstädten und ihre Bedeutung für die neutestamentliche Exegese” *NTS* 29 (1983) 429-35 Rainer Riesner (“Johannes der Täufer auf Macharus” *BK* 39 [1984] 176) señala el descubrimiento en Maqueronte de dos salas que servían de comedores, presumiblemente, destinados uno a hombres y el otro a mujeres, según la costumbre judía Esto se halla en consonancia con el relato de Marcos, donde la hija *entra* a bailar para Antipas, luego *sale* a hablar con su madre y más tarde *entra* de nuevo, esta vez para hacer su petición a Antipas (Mc 6,22-25) Sin embargo, las anteriores observaciones demuestran solo estas dos cosas 1) el relato marciano fue creado por judíos o judeocristianos, los cuales daban por supuesta la separación entre hombres y mujeres en los banquetes, y 2) Antipas, como indican también otras fuentes, evitaba herir la susceptibilidad de sus súbditos judíos y por eso procuraba observar la ley y las costumbres judaicas cuando estaba en su tetrarquía Nada de esto viene a evidenciar en lo más mínimo la historicidad del relato recogido en Mc 6,17-29

<sup>252</sup> Véase *GJ* 7 6 1-4 §164-209, donde Josefo describe Maqueronte y narra su asedio por los romanos, cf también referencias dispersas en *Ant* 14 5 2 §83, 14,5 4 §89, 14 6 1 §94 y 96

<sup>253</sup> Motivos similares se pueden encontrar en Est 1,1-3 9-11, 5,6, 7,2-6 Aus (*Water into Wine*, 39-74) pone muy de relieve el papel del libro de Ester en la formación de Mc 6,17-29 A su juicio, el relato fue compuesto primero en arameo (o, posiblemente, en hebreo), en Palestina o Siria, y debe ser clasificado como una “agada etiológica” Aus rechaza específicamente los esfuerzos de Hans Windisch y otros estudiosos por salvar la historicidad del relato marciano «En conclusión, lo narrado sobre el Bau-

tista [en Mc 6,17-29] no es histórico» (p. 73). Aunque estoy de acuerdo con esto último, el énfasis de Aus en que el referido texto es una ampliación y adaptación de pasajes de Ester me parece exagerado, sobre todo porque se funda en targumes y midrasas sobre Ester pertenecientes a siglos posteriores (véase su apología en pp. 25-26). Con un punto de vista similar al de Aus, de la Potterie subraya el carácter midrásico de Mc 6,17-29 y los claros ecos del libro de Ester (“Mors”, 149). Más prudentemente, Gnllka (“Martyrium”, 87-89) rechaza la insistencia unilateral en Ester y enumera los diferentes temas que tienen paralelos tanto en el AT como en la literatura grecorromana.

<sup>254</sup> Véanse los paralelos a que hace alusión Hans Windisch, “Kleine Beiträge zur evangelischen Überlieferung. 1. Zum Gastmahl des Antipas”. *ZNW* (1917-18) 73-81. Me deja perplejo la creencia de Windisch en que las anécdotas sumamente imaginativas que él ha recogido de Ateneo y Heródoto apoyan la historicidad de Mc 6,17-29. Por el contrario, si ilustran sobre algo, es sobre la clase de folclore del Próximo Oriente antiguo que contribuyó a crear el relato marciano.

<sup>255</sup> Cf. Theissen, “Die Legende des Taufers”, 96-101.

<sup>256</sup> Theissen, *ibid.*, 85-102. Señala este autor que faltan en el relato la descripción de la tortura y el alegato de defensa del mártir pronunciado ante el juez, que cabría esperar de un informe martirial o de los *acta martyrum*. Tampoco es el relato marciano la típica leyenda de un santo; no aprovecha la oportunidad de presentar al santo en su piedad ejemplar (de hecho, sólo se presenta del Bautista su cabeza cortada). Como “anécdota” es un término demasiado general, y “cuento” no refleja lo que es característico de este relato, Theissen prefiere la designación “anécdota de corte” o “leyenda de corte”, más relacionada con las intrigas cortesanas y el abuso del poder (y con ciertos intereses amorosos implicados directa o indirectamente, podríamos añadir). A su parecer, el hecho de que un santo sea víctima de esas intrigas cortesanas es lo que constituye la peculiaridad de Mc 6,17-29. Para otras opiniones sobre el género literario, véase Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung*, 78-80; Haenchen, *Der Weg Jesu*, 241; de la Potterie, “Mors”, 146-48; Gnllka, “Martyrium”, 84-86.

<sup>257</sup> Theissen (“Die Legende des Taufers”, 87-88) sostiene que la manera en que es expresada la reprensión moral de Mc 6,18 indica que la formulación del relato no es debida a un grupo docto de escribas judíos o judeocristianos. La frase “No te es lícito tener a la mujer de tu hermano [por esposa]” no es errónea desde una perspectiva judía, pero necesita una mayor precisión. Habría sido más exacto decir: “No es lícito que estés casado con la mujer de tu hermano, dado que él vive todavía”. Después de todo, cuando un hombre moría sin haber tenido hijos, era una verdadera obligación del hermano sobreviviente casarse con la viuda y engendrar descendencia que perpetuase el nombre del difunto (ley del levirato). A ojos de los judíos palestinos corrientes, el pecado de Herodías se agravaba todavía más por haber hecho caso omiso de la costumbre ancestral. Había tomado la iniciativa de divorciarse de su primer marido, Herodes, para casarse con su medio hermano Antipas cuando Herodes aún vivía (*Ant* 18 5 4 §136 Ἡρωδίας ἐπι συγχύσει φρονήσασα τῶν πατριῶν Ἡρωδῆ γαμέται τοῦ αὐδρός τῷ ὁμοπατρίῳ ἀδελφῷ διάστασα ζῶντος). Según Theissen, lo que se encuentra detrás de Mc 6,17-28 no es el escándalo de los escribas ante una transgresión de la ley, sino la irritación popular suscitada por una mujer independiente e infiel de la clase dirigente. No hay en el relato de Marcos ninguno de los rasgos que cabría esperar si primeramente hubiera sido formulado por discípulos del Bautista o por cristianos.

<sup>258</sup> Como vimos en el capítulo 11 al tratar sobre la cronología, la técnica retrospectiva de Josefo no debe hacernos creer que la ejecución del Bautista no tuvo lugar hasta poco antes de la derrota de Antipas por Aretas. No hay razón para datar la muerte de Juan en ca. 35 ó 36 d. C., véase Ernst, *Johannes der Täufer*, 345-46. Conviene re-

cordar la extraordinaria vaguedad con que Josefo conecta entre sí varios acontecimientos en el libro 18 de las *Antigüedades judaicas* p. ej., Jesús muere antes de que el Bautista aparezca en escena (<sup>1</sup>) Además, Josefo no dice exactamente la cantidad de tiempo que transcurre entre los varios acontecimientos narrados en el relato de los problemas matrimoniales y territoriales que producen el enfrentamiento entre Antipas y el rey Aretas Algo más importante el historiador se limita a indicar que muchos judíos vieron en el desastre militar sufrido por Antipas un castigo de Dios por la muerte de Juan Sin duda, parte de esos judíos —si no todos ellos— serían sectarios bautistas que alimentaban el recuerdo de Juan y, por tanto, el resentimiento contra Antipas Poco tendría de sorprendente que conectasen cualquier desgracia ocurrida a Antipas con el castigo divino por la ejecución del Bautista, independientemente del tiempo transcurrido (en realidad, sólo unos siete años) entre la causa y el efecto supuestos Después de todo, según Lc 11,51 “esta generación” tendría que rendir cuentas por toda la sangre injustamente vertida desde Abel hasta Zacarías, y los cristianos no tuvieron dificultad en considerar la destrucción de Jerusalén como un acto punitivo divino por la muerte de Jesús (cf p. ej., Mc 12,1-12), aunque entre el crimen y el castigo hubieran mediado cuarenta años De esa dilación entre crimen y castigo hay una buena analogía en el relato veterotestamentario sobre el asedio de Senaquerib a Jerusalén (701 a. C.) y su asesinato a manos de dos de sus hijos (681 a. C.), presentado en la Biblia como consecuencia directa de su acción contra Jerusalén (cf 2 Re 18-19) Similarmente, el historiador deuteronomista atribuye la caída de Jerusalén en 587/86 a. C. a los pecados de Manasés, que murió el año 642 Por desdicha, Schenk (“Gefangenschaft”, 463-64) no llega a captar estos puntos, interpreta erróneamente a Josefo y acaba haciendo que el Bautista sobreviva a Jesús unos cuarenta años Sobre la cuestión cronológica globalmente considerada, véase Theissen, “Die Legende des Taufers”, 95-96, donde se explica que al final de la tercera década del siglo I (cuando tuvo lugar la ejecución de Juan), Salomé estaba ya casada con Filipo, véase también Schenk, “Gefangenschaft”, 465-66 Si eso fuera cierto, todo el relato marciano sería producto de la fantasía

<sup>259</sup> No está claro si el Bautista reprende a Herodes solamente por el acto de adulterio (Ex 20,14) o también por el incesto (Lv 20,21, cf 18,16) Schenk (“Gefangenschaft”, 468-69) cree que el acento recae en la acusación de adulterio Ahora bien, si Theissen (“Die Legende des Taufers”) acierta al pensar que estamos ante un relato que en su origen expresaba la irritación de la gente corriente hacia una mujer “liberada”, miembro de la dinastía herodiana, que dejó a su marido para casarse con otro, toda la cuestión relativa a la transgresión de la ley mosaica podría estar fuera de lugar

<sup>260</sup> Mateo, atendiendo a sus propios fines teológicos, hace gravitar la culpa sobre el mismo Antipas

<sup>261</sup> Véase la reconstrucción efectuada por Theissen en “Die Legende des Taufers”, 87

<sup>262</sup> La idea de que Marcos y Josefo aparecen no como contradictorios, sino como complementarios, es adoptada por Scobie, *John the Baptist*, 178-86, y, con más cautela y matizaciones, por Ernst, *Johannes der Täufer*, 340-46

<sup>263</sup> No obstante, algunos autores ven intenciones políticas en la actividad del Bautista tal como la refiere Josefo, entre ellos, Lohmeyer (*Das Urchristentum*, 111-12) y MacCown (“The Scene of John’s Ministry”, 128-31)

<sup>264</sup> Las muchas disparidades entre las referencias ofrecidas por Marcos y Josefo hacen casi imposible que el segundo tuviera acceso a la tradición marciana sobre la muerte de Juan, así, con razón, Gnlika, “Martyrium”, 90 Quizá más importante que las contradicciones puntuales es la percepción global de que los relatos de Marcos y Josefo no respiran en una misma atmósfera ni en un mismo universo La poco com-

partida opinion de que Josefo tenia algun conocimiento de la tradicion marcana es defendida (aunque no muy bien) por Schutz, *Johannes der Täufer*, 17-18

<sup>265</sup> Para un resumen de toda esta vision de la historia de Israel hasta el exilio, cf 2 Cr 36,15-16 Jeremias no fue el unico profeta en quejarse amargamente del rechazo, vease, p ej, Am 7,16, Miq 2,6-11 En realidad, pese a todas sus quejas, Jeremias no fue ejecutado en Jerusalem por el rey, probablemente porque tenia poderosos protectores en la corte Muy distinto fue el destino de otro profeta, Urias, a quien el rey Joaquin mando dar muerte (Jr 26,20-24) Aparentemente, la diferencia estribaba en que, pese a todos sus sufrimientos, Jeremias, como Isaías, mantenía una vinculacion con el sistema mediante esos protectores, mientras que Urias se hallaba desvinculado de él porque no los tenia Como me ha hecho observar David Noel Freedman, en este sentido tanto el Bautista como Jesus estaban “fuera” del sistema, ambos eran judios marginales

<sup>266</sup> Un conocido ejemplo de como profetas que no eran martires pasaron a ser tales en la piedad y en la literatura lo constituye la obra apocrifia *Martirio de Isaías*, su narracion basica, que en un principio fue escrita probablemente en hebreo, podria remontarse a una epoca tan temprana como el siglo II a C Veanse las observaciones de M A Knibb, ‘The Martyrdom and Ascension of Isaiah’, en *The Old Testament Pseudepigrapha* II, 143-54 Mas tarde (pero, presumiblemente, en circulos cristianos), incluso Henoc y Eliseo se convirtieron en martires, cf O S Wintertume, ‘Apocalypse of Elijah’, en *The Old Testament Pseudepigrapha* I, 724-26 Cf tambien Joachim Jeremias, *Heilungengraber in Jesu Umwelt* (Mt 23,29, Luk 11,47) *Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), Odil H Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1967)

<sup>267</sup> Vease, p ej, Farmer, “John the Baptist”, *IDB* II, 962

<sup>268</sup> En este punto, uno recuerda las palabras iniciales de Rudolf Bultmann en su *Das Evangelium des Johannes* (MeyerK 2, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), con las que expone sus reflexiones sobre el extraño caracter del prologo del cuarto Evangelio A primera vista, ese prologo dificilmente parece una introduccion (*Einführung*), puesto que esta completo en si mismo y perfectamente rematado, sin que necesite nada despues Tiene mas de enigma que de clave para entender el Evangelio, y solo es plenamente inteligible para quien conozca el Evangelio en su totalidad Pues bien, a pesar de ello, es una introduccion en el sentido de que nos saca de la vida corriente y nos *introduce* en un mundo extraño *Mutatis mutandis*, lo mismo se puede decir de un estudio del Bautista historico como introducción al estudio del Jesus historico De hecho, para algunos judios del siglo I, Juan —sin que él lo supiera— fue el prologo y la introduccion a Jesus

<sup>269</sup> La referencia es al famoso ensayo de A M Farrer ‘On Dispensing with Q’, en D E Nineham (ed), *Studies in the Gospels Essays in Memory of R H Lightfoot* (Oxford Blackwell, 1967) 55-88 La idea de Farrer es que los Evangelios fueron escritos segun el orden Marcos-Mateo-Lucas-Juan y que cada evangelista conocia la obra de los evangelistas que le habian precedido Tal teoria tiene de su parte la simplicidad, pero, desdichadamente —si puedo juzgar por mis propias dificultades al escribir un comentario sobre el Evangelio de Mateo—, crea mas problemas que resuelve Para un buen resumen de los argumentos a favor de la teoria de las dos fuentes (y, por tanto, a favor de la existencia de un documento Q), vease Davies / Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* I, 97-127

<sup>270</sup> Hace no demasiados anos, en Estados Unidos, rechazar la prioridad marcana soploma frecuentemente aceptar la hipotesis de Griesbach, vease, p ej, William R Farmer, *The Synoptic Problem* (New York Macmillan, 1964), id, “A Fresh Approach to Q”, en Jacob Neusner (ed), *Christianity Judaism and Other Greco-Roman*

*Cults Studies for Morton Smith at Sixty* 4 vols (SJLA 12, Leiden Brill, 1975) I, 39-40, C S Mann, *Mark* (AB 27, Garden City, NY Doubleday, 1986) Otras críticas de la prioridad marcana se encuentran en B C Butler, *The Originality of St Matthew A Critique of the Two-Document Hypothesis* (Cambridge University, 1951), P Benoit / M -E Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, 2 vols (Paris Cerf, 1966, 1972), Hans-Herbert Stoldt, *Geschichte und Kritik der Markushypothese* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), John M Rist, *On the Independence of Matthew and Mark* (SNTSMS 32, New York Cambridge University, 1978)

<sup>271</sup>Ademas de Farrer, vease, p e j , Joachim Jeremias, "Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q", en *Abba* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1976) 90-92, trad esp *Abba El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca Sigueme, 1993), Hans-Theo Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (WUNT 9, Tübingen Mohr [Siebeck], 1968), G Schille, "Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums II Das Evangelium des Matthäus als Katechismus" *NTS* 4 (1957-58) 101-14, M D Goulder, *Midrash and Lction in Matthew* (London SPCK, 1974)

<sup>272</sup>Sobre estos argumentos, cf Kloppenborg, *Formation*, 42-51, Frans Neirynck, 'Q', en *IDBSup*, 715-16

<sup>273</sup>No todas las coincidencias verbales lo son en grado elevado, y a veces los exégetas se ven en la necesidad de elegir entre Mateo y Lucas para restablecer el que ellos consideran orden original de Q. Sobre todo cuando se trata de paralelos con escasa coincidencia verbal, es preciso estar dispuesto a contemplar la posibilidad de que cada evangelista hubiese recibido una tradición oral algo diferente en la forma. Sobre el problema del orden original de Q, cf Kloppenborg, *Formation*, 64-80

<sup>274</sup>Entre los principales autores de teorías referentes a Q figuran Dieter Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1969), id , "The Gospel of Mark and the Sayings Collection Q" *JBL* 108 (1989) 51-71, Siegfried Schultz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich Theologischer Verlag, 1972), Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTAbh, Munster Aschendorff, 1975), Richard A Edwards, *A Theology of Q Eschatology, Prophecy, and Wisdom* (Philadelphia Fortress, 1976), Athanasius Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1977), Petros Vassiliadis, "The Nature and Extent of Q Document" *NovT* 20 (1978) 49-73, Rudolf Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54, Königstein Hanstein, 1980), Ivan Havener, *Q The Sayings of Jesus* (Good News Studies 19, Wilmington, DE Glazier, 1987), John S Kloppenborg, *The Formation of Q Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia Fortress, 1987), Migaku Sato, *Q und Prophetie Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 2/29, Tübingen Mohr [Siebeck] 1988), David Catchpole, *The Quest for Q* (Edinburgh Clark, 1993) Veanse también los diversos ensayos contenidos en John S Kloppenborg / Leif E Vaage (eds ), *Early Christianity, Q and Jesus* (Semeta 55, Atlanta Scholars, 1992) Un intento de utilizar el documento Q para reconstruir a Jesús como un Sócrates judío que paso a ser el Cristo neotestamentario merced a una mitologización, se puede encontrar en Burton L Mack, *The Lost Gospel The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco Harper, 1993), trad esp *El evangelio perdido* (Barcelona Martínez Roca, 1994) Mi opinión sobre ese intento se puede adivinar por los comentarios que he efectuado en el texto con respecto a la pretensión de conocer demasiado acerca de Q. Para informes sobre la marcha del International Q Project, cf las noticias ofrecidas por James M Robinson en *JB/* 109 (1990) 499-501, 110 (1991) 494-98, 111 (1992) 500-508

<sup>275</sup>*Formation*, 80-87

<sup>276</sup>*Formation* 64-80

<sup>277</sup> La sentencia de Wittgenstein, formulada en el prefacio y en la última proposición (num 7) de su famoso *Tractatus*, es «Sobre aquello de lo que no se puede hablar, se debe callar [Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen]». Cf Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London/New York Routledge, 1922) 26-27, 188-89, trad esp en Madrid Alianza, <sup>14</sup>1995 El significado de esta sentencia en el contexto del *Tractatus* es discutido por Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein The Duty of the Genius* (New York The Free Press [Macmillan] 1990) 155-56, trad esp *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio* (Barcelona Anagrama, 1997)

<sup>278</sup> Frecuentemente se apela al trascendental ensayo de Gerd Theissen, “Legitimation and Subsistence An Essay on the Sociology of Early Christian Missionaries”, en *The Social Setting of Pauline Christianity Essays on Corinth* (Philadelphia Fortress, 1982) 27-67, orig *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tubingen Mohr [Siebeck], 1979), trad esp “Legitimación y sustento Estudio de sociología de los misioneros cristianos primitivos”, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca Sigueme, 1985) Se tiende a olvidar lo enormemente especulativa que es la reconstrucción de Theissen con su grupo de carismáticos itinerantes

<sup>279</sup> Por una razón similar pongo en duda la idea de que la comunidad o las comunidades donde Q existió y fue utilizado no conociesen alguna forma de relato o proclamación acerca de la muerte y resurrección de Jesús El hecho de que muy probablemente el mismo Q no contuviese ningún relato de la pasión (para mí, lo más verosímil), no demuestra de qué otras tradiciones o documentos pudo o no pudo tener conocimiento una “comunidad Q” Por citar un caso conocido presumiblemente, durante algunos años, tanto la iglesia de Mateo como la de Lucas utilizaron Q en su liturgia y catequesis, a la par que conocían –y empleaban en su culto y en su enseñanza– el kerigma de la pasión del Evangelio de Marcos

<sup>281</sup> Así, Kloppenborg, *Formation*, 79

<sup>281</sup> Sobre los argumentos de esta posición, véase Meier, *Law and History*, 57-65,

<sup>282</sup> En cuanto a la abrogación de la ley mosaica en la enseñanza de Jesús sobre el divorcio, cf *ibid*, 140-50

<sup>283</sup> Sato, *Q und Prophetie*, 62-65 (fotos en pp 66-68)

<sup>284</sup> Una visión de este tipo es la de J P Brown, “The Form of ‘Q’ Known to Matthew” *NTS* 8 (1961-62) 27-42

<sup>285</sup> Un breve resumen de sus opiniones se encuentra en Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 481-89

<sup>286</sup> Pasa revista a esas teorías John S Kloppenborg, “Tradition and Redaction in the Synoptic Sayings Source” *CBQ* 46 (1984) 34-62

<sup>287</sup> Para obtener una idea inmediata de ambos puntos de vista, compárese Kloppenborg (*Formation*, 317-28) con Sato (*Q und Prophetie*, 406-11) Kloppenborg reconoce de buena gana la influencia de James M Robinson, “LOGOI SOPHON On the Gattung of Q”, en *Trajectories Through Early Christianity* (Philadelphia Fortress, 1971) 71-113, véase también el prefacio de Robinson a la citada obra de Kloppenborg (pp xi-xiv) Para un estudio de Q que subraya lo profético en vez de lo sapiencial, véase M Eugene Boring, *Sayings of the Risen Jesus Christian Prophecy in the Synoptic Tradition* (SNTSMS 46, Cambridge University, 1982) 137-82, esp 180-81 Más proximo globalmente a la tesis de Sato, pero con una perspectiva distinta, se encuentra Arland D Jacobson, “The Literary Unity of Q” *JBL* 101 (1982) 365-89 Jacobson cree que la perspectiva deuteronomístico-sapiencial de Q representa un cambio con respecto a la anterior visión apocalíptica centrada en la espera de la inminente venida del Hijo del hombre (p 389)

SEGUNDA PARTE  
EL REINO DE DIOS

*Jesús, un hombre sabio,  
... fue maestro de gente  
que recibe con gusto la verdad .*

JOSEFO, ANT. 18.3.3 §63



## El reino de Dios

### La venida de Dios con poder para reinar

#### PARTE I. TRASFONDO

#### I. Consideraciones preliminares

Nuestro estudio sobre el bautismo de Jesús por Juan y la subsiguiente relación entre ambos personajes (capítulo 13) nos introdujo en el ministerio público de Jesús. Ahora que estamos metidos en él, debemos tener siempre presente esta premisa fundamental: entre el bautismo de Jesús y las últimas semanas de su vida no hay un antes y un después <sup>1</sup>. El marco temporal y la secuencia narrativa de cada Evangelio son creación del correspondiente evangelista, y, una vez que la crítica formal y redaccional hace desaparecer esa vertebración añadida, quedan muy pocos indicadores temporales en las distintas unidades de la tradición sobre Jesús <sup>2</sup>. En consecuencia, se hace necesario estudiar por temas los principales dichos y hechos de Jesús durante su ministerio. La cuestión es: ¿qué tema estudiar primero?

1) *El reino de Dios como componente principal del mensaje de Jesús.* Que yo empiece este estudio temático con la proclamación del reino de Dios por Jesús no resultará sorprendente a ninguna persona familiarizada con la búsqueda del Jesús histórico <sup>3</sup>. De diversas maneras, muchos estudiosos han expresado esta rotunda frase de Joachim Jeremias: «Nuestro punto de partida es el hecho de que el reino de Dios fue el tema central de la proclamación pública de Jesús» <sup>4</sup>. Norman Perrin, antiguo alumno de Jeremias, hace una afirmación aún más categórica y saca de ella una conclusión radical: «El aspecto fundamental de la enseñanza de Jesús fue el concerniente al reino de Dios. Es algo de lo que no cabe dudar, y, de hecho, ningún especialista lo pone hoy en duda. Jesús apareció como

alguien que proclamaba el reino; todo lo demás de su mensaje está subordinado a esa proclamación, en la cual encuentra su significado»<sup>5</sup>. Este último punto, en particular, no se puede dar por válido, al menos sin haberlo sometido a previo análisis. Una cosa es decir que el reino de Dios fue *una* parte fundamental, o al menos principal, del mensaje de Jesús, y otra muy distinta afirmar que fue *el* elemento fundamental en el que encuentra su significado cualquier otra parte del mensaje.

Que el reino de Dios fue al menos un componente importante del mensaje de Jesús resulta evidente con sólo contar el número de veces que es mencionado en sus dichos. El criterio del testimonio múltiple de fuentes queda más que satisfecho: la expresión “reino de Dios” o sus equivalentes (p. ej., “reino de los cielos”, “reino de mi Padre”, etc.) figura en trece dichos del Evangelio de Marcos, en unos trece de Q, en unos veinticinco de M, en unos seis de L y en dos del Evangelio de Juan<sup>6</sup>. Además, este amplio testimonio de diversas fuentes se complementa con el amplio testimonio de diversas categorías formales: parábolas, oraciones, bienaventuranzas, profecías escatológicas, relatos de milagro, frases condicionales en las que se expresan los requisitos para entrar en el reino, una concisa declaración en dos partes sobre Juan Bautista y un conciso resumen de la proclamación de Jesús y de sus discípulos. Naturalmente, de ello no se desprende como conclusión forzosa que todo dicho en que aparece la expresión “reino de Dios” sea auténtico. Es muy probable que tanto la tradición oral como los evangelistas imitasen el vocabulario y el mensaje de Jesús, lo cual parece confirmarse particularmente en el caso de la tradición especial y la actividad redaccional de Mateo, donde tal expresión figura un desproporcionado número de veces. Pero el testimonio múltiple tanto de fuentes como de formas es un buen indicio de que el reino de Dios constituyó una parte importante del mensaje del Jesús histórico.

Esta observación preliminar encuentra apoyo en el criterio de discontinuidad. La precisa expresión “reino de Dios” no aparece como tal en el AT hebreo. Y en los libros deuterocanónicos/apócrifos y pseudoepígrafos del AT, así como en Qumrán, Filón, Josefo y la mayor parte de los targumes, su presencia es rara o inexistente<sup>7</sup>. El empleo de “reino de Dios” es algo más frecuente en los rabinos, pero está limitado en gran parte a ciertas frases estereotipadas<sup>8</sup>. En correspondencia con el escaso uso que hace de esa expresión la literatura judía antigua está su relativamente escasa presencia en otras partes del NT. Todo el *corpus* de las epístolas indiscutiblemente paulinas contiene “reino de Dios” sólo en siete pasajes (1 Tes 2,12; Gál 5,21; 1 Cor 4,20; 6,9-10 [2 veces]; 15,24.50; Rom 14,17), y muchos de ellos parecen representar tradiciones bautismales o parenéticas simplemente recogidas por Pablo<sup>9</sup>. Es sorprendente que,

aunque las epístolas paulinas representan el más antiguo *corpus* literario cristiano completo que se ha conservado después del ministerio histórico de Jesús, “reino de Dios” no tenga un papel destacado en el pensamiento y en el lenguaje de Pablo. Además, en sus pocas apariciones en ese *corpus*, la expresión parece un eco de una antigua proclamación cristiana, en la que a su vez resuena el uso que hacía de ella el maestro. Su presencia en epístolas de discutido origen paulino (2 Tes 1,5; Col 1,13; 4,11; Ef 5,5; 2 Tim 4,1.18) es aún menor y, en todo caso, de menor centralidad con respecto al mensaje de las cartas. En los Hechos de los Apóstoles aparece algunas veces más (Hch 1,3.6; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23.31), pero es preciso tener en cuenta la tendencia redaccional de Lucas a conectar la época de Jesús (el tercer Evangelio) con la época de la Iglesia (Hechos) utilizando términos y expresiones evangélicos (p. ej., “discípulos”). Así, un examen de los distintos textos de Hechos que mencionan el reino de Dios sugiere que en su mayor parte, si no todos, proceden de la actividad redaccional de Lucas<sup>10</sup>.

Fuera de la órbita paulina, el Apocalipsis de Juan contiene, naturalmente, referencias al reino escatológico de Dios; pero, una vez más, en número sorprendentemente escaso (Ap 1,9; 11,15; 12,10)<sup>11</sup>. Es interesante notar, además, que la expresión “reino de Dios” nunca aparece en labios de Jesús resucitado, al que, sin embargo, en ese libro se atribuye un número considerable de dichos. Tenemos así que, en el único caso claro donde un profeta cristiano pone palabras en boca de Jesús (resucitado), esas palabras no incluyen “reino de Dios”. En cuanto al resto del NT, la cosecha es extremadamente exigua. La carta a los Hebreos utiliza la expresión dos veces: en 1,8 (cuando Sal 45,7 es referido a Cristo) y en 12,28. La carta de Santiago, una sola vez: 2,5. Y con 2 Pe 1,11 se acaba el poco impresionante catálogo de pasajes extrasinópticos donde figura “reino de Dios”.

Esta rápida ojeada permite deducir que la frecuente aparición de “reino de Dios” en boca del Jesús sinóptico no puede ser atribuida a la popularidad y al frecuente uso de tal expresión en el judaísmo precristiano o en el cristianismo del siglo I. Fuera de los Evangelios sinópticos y de los labios de Jesús, no parece haber sido muy utilizada por los judíos ni por los cristianos en las primeras décadas del siglo I d. C. Significativamente, no hay autores neotestamentarios que, en textos no evangélicos, la pongan en boca de Jesús, y el Apocalipsis llama mucho la atención a este respecto. En los mismos Evangelios sinópticos, “reino de Dios” se encuentra casi siempre en dichos de Jesús, raramente en los comentarios del evangelista (p. ej., Mc 15,43 par.; Lc 19,11) y en boca de otras personas (como en Lc 14,15). Por consiguiente, nuestra impresión inicial cobra fuerza: la única explicación razonable para el llamativo contraste entre las frecuentes

apariciones de “reino de Dios” en los dichos del Jesús sinóptico y su escaso empleo en el judaísmo primitivo y en el resto del NT es que Jesús realmente utilizaba y recalca esa expresión <sup>12</sup>. Como mínimo, el reino de Dios era un componente principal del mensaje de Jesús.

2) “*Reino de Dios*” y “*reino de los cielos*”. A lo largo del NT, la expresión se encuentra formulada normalmente como “reino de Dios” <sup>13</sup>. Sólo Mateo emplea “reino de los cielos”, aunque en su Evangelio aparece “reino de Dios” cuatro veces (12,28; 19,24; 21,31.43) <sup>14</sup>. Varios estudiosos de Mateo han creído descubrir alguna diferencia de significado (p. ej., entre reino presente y reino futuro) o de énfasis (más acentuado el origen trascendente del reino mediante el uso de “cielos”) <sup>15</sup>; pero el modo intercambiable en que Mateo utiliza ambas formas (incluso en dos versículos consecutivos de una misma perícopa: 19,23 + 24) se encarga de refutar semejantes sutilezas. El uso mateo se explica mejor por el hecho de que la tradición y la formación de Mateo proceden de una iglesia intensamente judeocristiana en sus primeros tiempos <sup>16</sup>. El empleo de “cielos” es simplemente una piadosa perífrasis judía para evitar nombrar constantemente a Dios en el caso oblicuo de la fórmula. Por tanto, la sorprendente aparición de “reino de Dios” en cuatro pasajes mateos debería considerarse como un recordatorio de cuál era la forma anterior, y quizá original, de la expresión.

Esta hipótesis encuentra apoyo en el hecho de que, cuando cualquier otro autor neotestamentario se halla en el caso mencionado, utiliza “reino de Dios”, nunca “reino de los cielos”. En muchos otros tipos de dichos evangélicos se ve que Jesús no evita regularmente el nombre de Dios <sup>17</sup>, por lo cual no hay razón para suponer la intención de evitarlo en la referencia al reino. Por otro lado, la literatura intertestamentaria judía anterior a Jesús no utiliza nunca “reino de los cielos” y, en cambio, contiene algún ejemplo de “reino de Dios” <sup>18</sup>. Además, el uso rabínico de “reino de los cielos” no puede ser documentado hasta después de Jesús <sup>19</sup>. Así pues, aunque cabe la posibilidad de que Jesús emplease ambas fórmulas, todos los indicios apuntan hacia “reino de Dios” (en arameo, *malkuta’ di ’elaha’*) como su modo regular, si no único, de referirse al reino <sup>20</sup>.

3) ¿“*Reino*” o “*reinado*”? He utilizado la palabra “reino” al titular este capítulo y en todo lo que llevamos tratado hasta ahora porque “reino de Dios” es la traducción tradicional de βασιλεία τοῦ θεοῦ, porque es la expresión consagrada en los títulos de infinidad de artículos y libros al respecto y, finalmente, porque las personas no familiarizadas con la cuestión podrían quedar desconcertadas si yo hubiera utilizado desde el principio alguna de las palabras —más exactas— con que “reino” puede ser sustituido (reinado, monarquía, gobierno o autoridad real, etc.). Ahora

bien, mi acatamiento de la tradición no me impide admitir que “reino de Dios” es una expresión vaga y algo abstracta, que más bien evoca la idea de territorio gobernado por un rey. Y que precisamente por ello –por lo que tiene de abstracto y por la connotación territorial– desorienta. Como veremos, con “reino de Dios” se trata de sugerir la noción dinámica de Dios reinando con poder sobre su creación, sobre su pueblo y sobre la historia de ambos. O como varios autores han expresado de modo más escueto: el reino de Dios es el reinar de Dios. Por eso, más que a un ámbito territorial, la referencia es a la acción de Dios sobre los gobernados y a su relación dinámica con ellos.

Sin embargo, “reino” no está totalmente fuera de lugar como traducción de βασιλεία. Si Dios gobierna todo el universo y en particular a su pueblo Israel, lógicamente tiene que haber una realidad concreta que es gobernada, una realidad espacio-temporal que de algún modo constituya un reino en el que Dios ejerza y manifieste visiblemente su poder. Los dichos de Jesús que hablan de *entrar* en el reino de Dios o *estar* en el reino de Dios evocan necesariamente una imagen espacial, por ajena al espacio que pueda ser la realidad última a que se refiere la imagen. Habida cuenta de lo cual, prefiero conservar “reino de Dios” como traducción preferente de βασιλεία τοῦ θεοῦ, siempre y cuando quede entendido como primer componente del símbolo el gobierno dinámico de Dios que sirve de base a su reino. En caso contrario, utilizaré “reinado” o algún término similar para evitar que incurramos inadvertidamente en la aceptación del imperativo territorial latente en el símbolo <sup>21</sup>.

4) *El reino de Dios como símbolo.* Ahora que acabo de referirme al reino de Dios como símbolo es oportuno señalar la influyente opinión de Perrin, quien, en su último libro sobre las parábolas, insiste en que el reino de Dios es un símbolo perteneciente a una categoría particular y no debe ser denominado “idea” o “concepto”. Adoptando la distinción establecida por Philip Wheelwright <sup>22</sup>, Perrin observa que hay símbolos cuya correspondencia con la cosa representada es siempre unívoca (p. ej., el símbolo matemático  $\pi$  o una luz roja en un cruce) <sup>23</sup>. Éstos son *estenosímbolos*, y resultan útiles precisamente porque tienen un significado único, tan claramente definido como entendido. Muy diferentes son los símbolos capaces de evocar en nuestras mentes y corazones toda una serie de significados, experiencias o anhelos. Así, por ejemplo, carece de sentido (e implica el riesgo de ser tachado de filisteo) preguntar cuál es el significado único y claramente definido de la *Pietà* o de *El juicio final* de Miguel Ángel. En la medida en que un símbolo pasa de la precisión matemática a la sugestividad artística, juega con arquetipos jungianos y relatos míticos o se refiere al sentido del universo y de la vida humana, se hace más difícil de aprehender con una clara definición. Esos “símbolos

profundos” son los que Perrin denomina “símbolos en tensión”. Evocan no uno, sino varios significados. Puesto que el reino de Dios es un símbolo en tensión –dice Perrin–, constituye un error tratar de reducirlo a una idea o concepto. De ahí que los intentos de “definir” el reino de Dios terminen siempre en fracaso. El reino de Dios no es definible, es narrable.

La narración mítica evocada por la expresión “reino de Dios” abarca desde la primera página de la Biblia hasta la última, y un determinado contexto destacará más un aspecto que otro de este símbolo multifacético <sup>24</sup>. Si elaborásemos a nuestro arbitrio un resumen de la narración relativa al reino, figurarían en ella la creación por Dios de su universo bueno y ordenado, la corrupción de la creación por el pecado y la rebelión del hombre, la graciosa elección mediante la que Dios hace de Israel su pueblo, la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto, las experiencias de pecado y la salvación en el mar Rojo y en el monte Sinaí, el viaje por el desierto y la entrada en la tierra prometida. La narración podría incluir el reinado del excesivamente humano, pero luego idealizado rey David, la elección por Dios de Jerusalén y el monte Sión como su morada junto al rey, los desastres causados por los menos que ideales sucesores de David, la caída de Israel en una idolatría y un pecado cada vez mayores, el rechazo por ese pueblo de las advertencias de los profetas, la destrucción de Jerusalén y el exilio babilónico, la promesa de una futura restauración que incluiría la reconstrucción de Jerusalén y un templo nuevo y purificado, el sometimiento de los enemigos gentiles y la instauración entre los hombres (con o sin representante o intermediario humano) del reino eterno de Dios, reino también de la paz y de la justicia. Dependiendo de lo apocalíptico que sea el narrador, el reino final podrá ser visto como una restauración muy mejorada del reino de David, un retorno al paraíso terrenal o un reino celestial allende este mundo de espacio y tiempo.

El lector sabrá disculpar este apresurado recorrido por el AT y la literatura apocalíptica intertestamentaria, pero era imprescindible para captar todo lo que puede abarcar el significado de “reino de Dios”. Naturalmente, esta expresión no trata nunca de evocar por igual cada aspecto de la narración, ni tiene siempre el mismo fin teológico. Un particular salmo del AT puede alabar el constante y exclusivo reinado de Dios sobre cielo y tierra, sin hacer ninguna referencia al pecado humano, al castigo ni a la restauración escatológica. A veces, el relato del reino de Dios trata únicamente de Israel, sin mencionar siquiera a los gentiles, y, también a veces, el conflicto entre Israel y los gentiles ocupa el centro de la escena. Hay relecturas que prescinden de David, Jerusalén y el templo, mientras que en otras todo gira en torno a ellos. El gran relato del reino tiene muchas variaciones y no pocos finales alternativos. Como en el caso de una buena pieza musical, cada “ejecución” literaria actualiza ciertas

potencialidades del símbolo y pasa por alto otras. Al igual que toda obra maestra, el símbolo no sólo no es agotado por el ejecutante, sino que agota al ejecutante y al auditorio —como nos ocurre a nosotros al intentar entender el reino de Dios en la Biblia en general y en el mensaje de Jesús en particular— y encima invita a volver por más.

El énfasis de Perrin en el reino como símbolo en tensión es una saludable advertencia de que no se puede tratar un arquetipo mítico del mismo modo que una fórmula matemática. Sin embargo, como han observado otros críticos, Perrin podría haber sacado algunas conclusiones ilegítimas de su distinción entre el estenosímbolo y el símbolo en tensión. En primer lugar: Perrin insiste en que no se debe considerar el reino como una idea o un concepto, sino sólo como un símbolo<sup>25</sup>. En realidad, eso es irrelevante desde la lógica, salvo que, por alguna ley no escrita, una idea o un concepto deba ser una elaboración mental clara y distintamente definida, que esté siempre en correspondencia unívoca con la realidad que representa. Pero difícilmente se da ese caso. Incluso el más lógico y preciso de los teólogos sistemáticos trabaja con ideas y conceptos multifacéticos, ambiguos o simplemente oscuros. No hay razón para que nos convirtamos en caricaturas de Descartes, restringiendo la aplicación de los términos “idea” o “concepto” a lo que es claro y distinto. A veces, cuando los aplico con referencia al reino de Dios, pienso en la misma clase de realidad complejamente estructurada, de múltiples aspectos y nunca totalmente aprehendida que recibe la designación de “símbolo en tensión”<sup>26</sup>.

Hay un segundo problema. Perrin pasa demasiado rápidamente de su visión del reino de Dios en la predicación de Jesús como un símbolo en tensión a afirmar que ese símbolo no contiene ninguna indicación particular sobre el tiempo de la llegada del reino (¿pertenece ya al presente?, ¿a un futuro próximo?, ¿al presente y al futuro?)<sup>27</sup>. Rechazando las tres opciones, Perrin insiste en que Jesús evoca el mito de la actividad de Dios como rey «para transmitir la experiencia de la realidad existencial»<sup>28</sup>. Aparte de que eso suena más a bultmanniano del siglo XX que a judío del siglo I, el simple carácter flexible y multifacético del símbolo no implica que éste no pueda contener, en casos aislados, una referencia al tiempo de la llegada del reino<sup>29</sup>. Un marco temporal, por vago o mítico que sea, forma parte de la narración sobre el reino evocada por el símbolo en tensión. Así pues, parece más razonable argüir que el símbolo del reino tendería a sugerir varios posibles marcos temporales en vez de ninguno. No debemos caer en el mismo error fundamental de los desconstruccionistas; la multiplicidad de significados no equivale a falta de significado. En todo caso, será el análisis de los textos pertinentes, no las consideraciones globales sobre símbolos en tensión, lo que decidirá si el uso que hace Jesús de “reino de Dios” indica uno o más marcos temporales.

5) *Reino y escatología*. Ya estas observaciones iniciales y esquemáticas sobre el reino sugieren lo estrechamente vinculadas que están las cuestiones del reino y de la escatología en nuestro estudio del mensaje de Jesús, prescindiendo de la opinión final a que se llegue sobre cuál pueda ser su precisa vinculación. En realidad, la cuestión del reino sólo sirve de acceso a otra más importante, la de las ideas escatológicas de Jesús; “reino de Dios” no agota todo lo que él tenía que decir (o hacer) sobre la escatología. La cuestión de la perspectiva escatológica de Jesús afecta a casi todos los demás aspectos de su ministerio: las parábolas, los milagros, su convivialidad con determinada clase de personas, su llamada a los discípulos (especialmente a los Doce) y su manera de afrontar la muerte. Sólo después de que hayamos estudiado el mensaje, el ministerio y el final de Jesús podremos tratar de formular una adecuada evaluación de su escatología. Sin embargo, dado el papel esencial del reino en la proclamación de Jesús, estudiarlo es quizá el mejor modo de abordar el más importante proyecto de entender esa escatología. No debemos sorprendernos si, al mismo tiempo, nuestro intento de captar el mensaje de Jesús relativo al reino nos pone en contacto con otras dimensiones de su ministerio (p. ej., los milagros). La extendida presencia del “lenguaje del reino” en los dichos de Jesús, más la tendencia de sus ideas escatológicas a impregnarlo todo, hacen imposible la existencia de claros compartimentos de cuestiones herméticamente aislados unos de otros. Ya en el simple intento de desmembrar y estudiar por separado los varios componentes del ministerio de Jesús empezamos a sentir la fuerza centrípeta que los mantiene unidos. El reino y la escatología son ciertamente parte de esa fuerza.

Ahora que volvemos la mirada hacia los orígenes veterotestamentarios del uso que Jesús hace de la expresión y el símbolo “reino de Dios” conviene aclarar un punto. En lo que viene a continuación, no pretendo realizar una exploración exhaustiva de todas las ramificaciones de ese símbolo en el AT. Semejante trabajo ocuparía por sí solo una monografía y, a fin de cuentas, no serviría al objeto de este capítulo. Como lo que nos interesa es el posible origen lingüístico y conceptual de la expresión concreta “reino de Dios” en el uso de Jesús, voy a centrarme precisamente en la manera como son empleadas en el AT palabras y expresiones conectadas con el reinado, el poder soberano y el reino de Dios<sup>30</sup>.

## II. El reino de Dios en el AT

Cuando examinamos el AT (incluidos los libros deuterocanónicos/apócrifos) nos encontramos con una paradoja: pese a contener un solo



ejemplo de la expresión “reino de Dios”, el AT es sumamente importante como origen del uso de Jesús <sup>31</sup>.

Veamos el primer elemento de la paradoja. Ese único ejemplo de “reino de Dios” (βασιλείαν θεοῦ) se encuentra en el libro deuterocanónico/apócrifo de la Sabiduría (10,10). En los libros del canon hebreo nunca aparece la expresión “reino de Dios” tal cual. “Reino de Yahvé” figura una vez en el relativamente tardío libro primero de las Crónicas (28,5), donde David dice de Salomón que ha sido elegido para ocupar el trono “del reino de Yahvé” (*malkut yahweh*) <sup>32</sup>. La palabra “reino” (*malkut*) aparece a veces en contextos donde claramente el reinado o gobierno corresponde a Dios, pero nunca se encuentra dentro de una expresión fija: por ejemplo, Sal 103,19 (“su reino”); 145,11.12.13 (“tu reino”); 1 Cr 17,14 (“mi reino”) <sup>33</sup>. Una palabra hebrea emparentada con la anterior, *meluka*, se emplea en Abd 21 y Sal 22,29 para declarar que el “reinado” corresponde a Yahvé. Otra palabra hebrea, *mamlaka*, es utilizada en 1 Cr 29,11 para atribuir la “realeza” o el “poder soberano” a Dios (“a ti, Yahvé, el poder soberano”). En cuanto a los equivalentes arameos, las partes del libro de Daniel escritas en esa lengua tampoco ofrecen abundantes ejemplos. La palabra aramea *malkuta*’ (“reinado” “poder soberano”, “reino”) <sup>34</sup> se emplea para decir “su reino”, hablando de Dios, en Dn 4,3 (3,33 en el texto arameo); 4,34 (4,31 en el texto arameo), y 7,27, mientras que Dn 2,44 afirma que el “Dios del cielo” hará surgir un “reino”.

Y en esto queda todo el uso que se hace en el AT de expresiones similares al “reino de Dios” de Jesús. De hecho, hay partes enteras del AT que no contienen ninguna referencia explícita a Dios como rey ni a poder soberano. No es casual que los pocos ejemplos en que un nombre abstracto acompañado de un adjetivo o pronombre posesivo tiene el significado de reinado o reino de Dios aparezcan casi exclusivamente entre los últimos libros del canon hebreo <sup>35</sup>. Como tampoco lo es que el paralelo exacto de la expresión se encuentre en el libro de la Sabiduría, compuesto en griego probablemente en el siglo I a. C., y, por tanto, en el último libro del canon largo (llamado “alejandrino”) del AT, aceptado por los cristianos católicos y ortodoxos <sup>36</sup>. A juzgar por lo tardío y escaso de los testimonios veterotestamentarios a este respecto, probablemente Jesús adoptó un modo relativamente reciente de referirse al gobierno de Dios como rey, y acaso fue él quien acuñó y empleó por primera vez de manera regular la expresión “reino de Dios” para evocar la historia mítica narrada en el AT.

Pasemos al segundo elemento de la paradoja. Ciertamente, el AT establece la trama básica de la historia mítica luego resumida en la fórmula fija “reino de Dios”. Y, para hacer esto, suele valerse de verbos dinámicos

más que de nombres abstractos. Proclamaciones cúlticas como *yahweh malak* (“Yahvé es rey” o “Yahvé gobierna como rey”)<sup>37</sup> y promesas proféticas como *yahweh yimlok* (“Yahvé reinará”) establecen el tono para la visión veterotestamentaria del acto pasado, presente y futuro de gobernar Dios como rey<sup>38</sup>.

Es oportuno hacer aquí una digresión para señalar al lector que muchos estudios sobre el reinado de Dios en el AT dividen cuidadosamente el material con arreglo a las fuentes y luego intentan trazar una hipotética historia de la tradición del símbolo relativo a esa realeza. Algunos entran en complejas especulaciones sobre una fiesta de Año Nuevo conmemorativa de la entronización de Yahvé, supuestamente celebrada cada otoño con una representación ritual de su victoria sobre las fuerzas del caos<sup>39</sup>. Aunque semejantes especulaciones resultan a veces apasionantes, no sirven en realidad para nuestro propósito, el cual consiste en captar los antecedentes veterotestamentarios de la visión que Jesús tenía del reino de Dios. Obviamente, Jesús no leía los libros sagrados de Israel desde la moderna perspectiva de la historia de la tradición; por eso, una presentación sintética del material está más en consonancia con el modo como él habría entendido el mensaje del AT.

En concreto, de Isaías y de los Salmos habría aprendido Jesús la verdad fundamental de que Dios, como Creador, ha reinado, reina y reinará siempre sobre su creación, le muestre ésta obediencia o rebeldía. Cualquiera que sea el aspecto específico de la realeza de Dios que un texto pueda subrayar, el presupuesto a partir del cual fue escrito es que Dios es “el rey de las edades”, el rey eterno. De ahí que el salmista pueda cantar (como sin duda Jesús también cantó en actos de culto): «Tu reinado es un reinado eterno, tu gobierno continúa de edad en edad» (Sal 145,13). «Yahvé ha instalado su trono en el cielo, su poder soberano gobierna el universo» (Sal 103,19). De hecho, Yahvé es rey precisamente porque creó y viene gobernando desde entonces todas las cosas con su poder ilimitado (Sal 93,1-4; cf. Sal 96,10; Sal 97,1-6).

Algunos estudiosos, siguiendo a Sigmund Mowinckel, ven los salmos 47, 93, 96, 97, 98 y 99 como “salmos de exaltación real” que celebran el reinado de Yahvé sobre la creación, sobre Israel y sobre la historia de ambos<sup>40</sup>. Aparte de cuál sea la categoría de la crítica de las formas correspondiente a estos salmos, lo esencial de su mensaje es claro. De varias maneras proclaman que Dios, que siempre ha sido rey, ejerció su soberanía de un modo nuevo y especial creando el pueblo de Israel, gobernándolo mediante leyes (el Pentateuco) y dirigentes (p. ej., Moisés, Aarón, Samuel) y eligiendo el templo de Jerusalén como estrado de su trono celestial (cf. Sal 9,1-9). Algunos eruditos ven también en la aclamación de la soberanía

de Yahvé por parte del salmista una expresión de esperanza escatológica <sup>41</sup>. La gran importancia de todas esas referencias a Yahvé como rey deriva de la función del libro de los Salmos como “himnario” del judaísmo. Constantemente repetidos, los salmos eran un medio importante por el que el símbolo del reino de Yahvé –en todos sus aspectos– pasaba regularmente a integrarse en la conciencia religiosa del judaísmo, que ansiaba una nueva manifestación de la soberanía de Dios.

Sin embargo, el tema del reinado de Dios sobre Israel no queda restringido, ni mucho menos, al libro de los Salmos. Las bases del derecho de Yahvé a la soberanía están echadas en los libros narrativos del AT, aunque, curiosamente, los escasos ejemplos del Pentateuco se encuentran todos en contextos poéticos. Esto constituye un buen recordatorio de que, incluso en los libros narrativos, el reino de Dios es una metáfora poética. Yahvé se hizo rey de Israel luchando por este pueblo como un guerrero divino contra los egipcios y liberándolo en el mar Rojo. El gran canto de acción de gracias de Ex 15 termina oportunamente con una aclamación que pasa del acto redentor original a un futuro ilimitado: «Yahvé reinará por siempre jamás» (Ex 15,18). Posteriormente, la soberanía de Yahvé es legalmente sellada con la alianza en el monte Sinaí, donde Israel se convierte para su Dios en «un reino de sacerdotes» (Ex 19,6: *mamleket kohanim*; cf. Dt 33,5) <sup>42</sup>. En conjunto, sin embargo, es sorprendente ver que pocos pasajes del Pentateuco –en comparación con los Salmos y los Profetas– mencionan explícitamente la idea de Yahvé como rey de Israel, aunque el símbolo aflora en algunos contextos extraordinariamente importantes (el paso del mar Rojo, la alianza del Sinaí, los oráculos de Balaán y la bendición de Moisés). Esos pasajes dan a entender claramente que el Pentateuco ve a Yahvé más reinando sobre Israel que sobre el cielo, la tierra o toda la creación.

Como Yahvé había establecido su reinado sobre Israel mediante los acontecimientos del mar Rojo y del monte Sinaí <sup>43</sup>, cuando, ya en la tierra prometida y en tiempos de Saúl, se quiso dar a Israel un rey humano, algunos vieron en ello un rechazo del rey divino (1 Sm 8,6-22; cf. en Jue 8,23 la negativa de Gedeón a reinar). Sin embargo, otros textos de 1 Sm muestran una actitud positiva hacia la monarquía humana, considerándola instituida por Dios (1 Sm 9,1-10,16; 12,1-2.13) <sup>44</sup>. Un *modus vivendi* aceptable fue alcanzado con el sucesor de Saúl, David, a quien la Escritura exaltó más tarde como el rey humano ideal, que humildemente hacía de representante o vasallo del rey divino. A cambio, por medio del profeta Natán, Yahvé prometió a David que sus descendientes siempre se sentarían en el trono (2 Sm 7,8-17), profecía que luego pasó a constituir la base de la esperanza en un rey davídico del tiempo final. De hecho, fue el comportamiento de los sucesores de David, cada vez más alejado del ideal

davídico, lo que llevó a los profetas a mirar decididamente hacia el futuro en busca de un vasallo más obediente del rey divino (cf. p. ej., Is 7,10-14; 9,6-7 [TM 9,5-6]). Pese a las advertencias de los profetas, la corrupción de Judá –del pueblo y del rey– fue aumentando hasta que el rey divino (cf. Is 6,1-13)<sup>45</sup> entregó a su pueblo en manos del rey de Babilonia.

Desde la desesperación del exilio babilónico, los profetas hablaron de una futura restauración del reino de Dios en Judá, con Jerusalén, una vez más, como capital santa. El Segundo Isaías (que, como es obvio, Jesús habría leído simplemente como parte del libro de Isaías) comunica así esa “buena noticia” a los desterrados: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la salvación, que dice a Sión: “Tu Dios gobierna como rey [*malak 'elohayik*”]» (52,7)<sup>46</sup>. Aquí hay un cambio decisivo en la visión que Israel tiene de Dios como rey (aparte de 52,7, el título es usado en 41,21; 43,15; 44,6). La ruptura de la alianza por Israel a causa de sus innumerables pecados debería haber puesto fin a su existencia como lugar del reinado de Dios. Pero, en su misericordia salvífica, que es también su justicia, Dios, el Rey, perdona y redime a su pueblo, sacándolo de su cautividad mediante un nuevo éxodo y estableciéndolo de nuevo como su reino (cf. Is 43,1-8.15; 44,6). Su poder soberano queda de manifiesto ante las naciones cuando reúne los restos dispersos de Israel en una Jerusalén purificada. Como veremos, la reinterpretación que (el Segundo) Isaías hace del reinado de Dios desde la perspectiva del amor clemente y de la reunión de un fragmentado Israel en una unidad restaurada, con centro en la ciudad santa, resuena en el mensaje y en la actividad de Jesús. Puesto que, naturalmente, Jesús no habría distinguido en el libro de Isaías “adiciones apocalípticas” posteriores, como los capítulos 24 y 33, habría encontrado en 24,23 (“el Señor de los ejércitos reina en el monte Sión y en Jerusalén”) y 33,22 (“Yahvé es nuestro rey, él es nuestra salvación”) ulterior apoyo para la idea del reinado escatológico de Yahvé, ejercido en un contexto apocalíptico<sup>47</sup>.

Por supuesto, la promesa de un futuro lleno de esperanza no queda limitada al libro de Isaías. La imagen de una restauración misericordiosa y de un retorno jubiloso a Sión se encuentra también en los otros grandes profetas. El libro de Jeremías, que describe la continua lucha del profeta con los reyes pecadores de Judá, confiesa que sólo Yahvé, que mora en el monte Sión, es el rey de las naciones, el rey de la eternidad (Jr 8,19; 10,7.10; cf. 46,18; 48,15; 51,57)<sup>48</sup>. Jeremías abunda en promesas de que Dios reunirá las doce tribus del pueblo disperso (31,1: «Seré el Dios de *todas* las tribus [o clanes] de Israel»). Estrechamente conectada con esta profecía está la promesa de un nuevo David que gobernará el reino de Israel restaurado (véase especialmente

30,8-9; cf. 33,14-26). Esperanzas similares se expresan en el libro de Ezequiel, que también presenta a Yahvé como rey de Israel (20,33), en el contexto de la promesa de un nuevo éxodo y de un nuevo juicio. A medida que avanzan los capítulos va haciéndose más claro el modo en que Yahvé gobernará a su pueblo redimido. El pastor divino reunirá el rebaño de Israel y lo apacentará por medio de un pastor humano, el príncipe davídico (Ez 34; 37,15-28). Similares esperanzas de Yahvé gobernando como rey en una Jerusalén restaurada se encuentran diseminadas entre los profetas menores: por ejemplo, Miq 2,12-13; 4,9; Sof 3,15; Abd 21.

Los desterrados vuelven, en efecto, a Palestina, pero las maravillosas promesas no se ven cumplidas en los duros años subsiguientes. En medio del caos moral, (el Tercer) Isaías promete que, una vez más, Yahvé asumirá su papel de guerrero divino para establecer un orden justo en la sociedad (59,9-21)<sup>49</sup>. Nuevamente se expresa la esperanza de que las tribus dispersas de Israel serán reunidas en Jerusalén, adonde todas las naciones gentiles llevarán tributo (cap. 60). En el libro de Zacarías, la supremacía de Jerusalén con respecto a las naciones se empieza a imaginar en términos apocalípticos, con una batalla mundial última ganada por el Dios guerrero para su ciudad santa. La tierra será como un paraíso cuando Yahvé reine sobre toda ella (Zac 14,9: *wehaya yahweh lemelek 'alkol-ha'ares*). Su soberanía universal será reconocida por los supervivientes gentiles, que irán cada año en peregrinación a Jerusalén para adorar al divino rey de Israel (14,16-19).

Pero, ¡ay!, una vez más se demoraba el cumplimiento de la promesa. En la primera parte del siglo II a. C., los horrores de la persecución durante el mandato del monarca seléucida Antíoco IV Epífanes (reinante en 175-164) inspiraron el primer libro verdaderamente apocalíptico de la Biblia, el de Daniel. No es sorprendente que el vocabulario relacionado con la idea de reinar tenga un papel destacado en los capítulos 1-7 de dicho libro, puesto que uno de los principales temas apocalípticos de Daniel es el gobierno del rey divino sobre toda la historia y todos los reinos mientras los conduce a su consumación cataclísmica, en tanto que su propio reino subsiste eternamente (cf. p. ej., 4,14.22.31-32.34)<sup>50</sup>. En Daniel, el esquema tradicional de cuatro grandes reinos que se van sucediendo<sup>51</sup> termina con la derrota definitiva de las naciones gentiles enemigas y la instauración por Dios de un reino perdurable bajo el gobierno de sus santos (2,36-45; 7,1-27). La venida de ese reino parece ser exclusivamente obra de Dios. Como subraya Daniel al interpretar el sueño de Nabucodonosor, la piedra que simboliza el reino eterno se desprendió de la montaña “sin intervención humana” (2,34.45)<sup>52</sup>. Por primera vez en la Biblia, los últimos días son claramente relacionados con la resurrección de

los judíos fieles que vivirán en la gloria, mientras que los malvados resucitarán para recibir su castigo (12,1-3.13)<sup>53</sup>.

Aunque la mayor parte de los libros deuterocanónicos/apócrifos del AT no comparten plenamente la visión apocalíptica de Daniel<sup>54</sup>, continúan, en cambio, temas clave presentes en la “escatología profética” de Isaías, Jeremías y Ezequiel. A menudo, la esperanza con respecto al futuro del pueblo de Dios encuentra su adecuada forma de expresión en oraciones e himnos. Las esperanzas posexílicas sobre un Israel reunido y una Jerusalén renovada están claramente reflejadas en el cántico de Tobit, que sirve para concluir el libro de Tobías (cap. 13) y en el que es dominante el tema del reinado y señorío de Dios sobre Israel y el mundo (vv. 2.4.7.9.11.13.15.16.17.18)<sup>55</sup>. Dios, cuyo reino dura por siempre, es bendecido porque, aunque dispersó a los hijos de Israel entre las naciones, los unirá de nuevo si se muestran arrepentidos (vv. 1-5). Por eso Tobit exhorta a los pecadores a arrepentirse, a fin de que puedan recibir clemencia en una Jerusalén a la que el rey de los siglos, el rey del cielo, castigó por sus pecados, pero a la que ahora va a restaurar (vv. 6-10). Sí, Dios, el gran rey, reconstruirá Jerusalén con toda clase de piedras preciosas para que sea su casa por los siglos. La convertirá en una luz resplandeciente para las naciones, que peregrinarán hasta ella con ofrendas para el rey del cielo (vv. 11-17; quedan así renovadas las profecías de Is 2,2-5; 54,11-12; 60,1-14; 66,10-14). El mismo esquema de destierro por el pecado, junto con la esperanza de la reunión en el monte Sión llevada a cabo por Dios, se encuentra en el libro de Baruc (3,1-8; 4,21-5,9).

El libro del Eclesiástico, o de Ben Sirá, aunque compendia una gran parte de la tradición sapiencial del escriba profesional jerosolimitano, comparte esta misma “escatología de la reunión en Jerusalén”. En una larga oración (Eclo 36,1-17)<sup>56</sup> al «Dios del universo [lit., de todo]», Ben Sirá le ruega que obre nuevos prodigios y portentos (en alusión a los milagros de Moisés en la época del éxodo) y espera que, mientras el fuego consume a las naciones hostiles, Dios reúna «a las tribus de Jacob para que reciban su heredad como en los días de antaño». Luego, tras implorar a Dios misericordia para Jerusalén, su ciudad santa, su morada, le pide que se cumplan todas las promesas de los profetas, a fin de que el Dios verdadero sea conocido hasta los confines de la tierra<sup>57</sup>.

Huelga decir que tan halagüeñas esperanzas sobre Jerusalén no se cumplieron en los siglos I a. C. y I d. C. Las turbulencias en que a menudo se vio sumido Israel aparecen reflejadas en la narración folclórica (con ciertas pinceladas apocalípticas) que constituye el libro de Judit<sup>58</sup>. El enemigo, epítome de todos los grandes enemigos de Israel en el AT, amenaza una vez más la sagrada casa de Dios en el monte Sión, por lo cual

Judit se vuelve en oración al rey de todo lo creado, al guerrero divino, único protector de Israel (9,12-14). En su himno final de triunfo <sup>59</sup>, Judit alaba al Señor Todopoderoso que condenará «en el día del juicio» a los perseguidores de Israel a ser atormentados por siempre. La tradicional esperanza de que Israel será protegido por el rey divino muestra aquí algunos rasgos apocalípticos, aunque de ningún modo puede ser definido como apocalíptico el libro de Judit.

Israel, expuesto a dificultades y amenazado de exterminio –pero en el exilio, no en la tierra prometida–, constituye el tema principal del libro de Ester, incluido en la Biblia hebrea. Lejos de ser apocalíptico o siquiera escatológico en el tono, ofrece esencialmente un relato sapiencial profano; tan profano que en él no es mencionado Dios ni ninguna de las principales instituciones o prácticas religiosas israelitas (salvo el ayuno) <sup>60</sup>. Las adiciones apócrifas posteriores, aparentemente dirigidas a infundir un tono explícitamente religioso en la narración <sup>61</sup>, subrayan el papel de Dios como rey de todas las cosas, que gobierna lo que a primera vista parece política puramente humana y salva a su pueblo de la destrucción (p. ej., 13,9-17; 14,3-19) <sup>62</sup>. Incluso al rey Artajerjes se le hace decir que Dios «gobierna sobre todas las cosas ... y ha dirigido el reino por nosotros» (16,16.18.21).

El libro de la Sabiduría, escrito en griego probablemente en la ciudad egipcia de Alejandría, respira una atmósfera distinta: la del movimiento filosófico conocido como platonismo medio (o Academia media). Anterior a Filón de Alejandría o contemporáneo suyo, el autor del libro de la Sabiduría funde ideas platónicas con reinterpretaciones de la historia de Israel (tal como es expuesta en los textos sagrados), escatología y especulaciones sobre la sabiduría divina. Se puede ver en el libro la fusión de tradiciones sapienciales, místicas y escatológicas que concurrirán –en otras obras– a producir literatura apocalíptica. Aun no siendo apocalíptico, y pese a estar imbuido de las tradiciones sapienciales de Israel, el autor tiene mucho interés en afirmar que los justos inmerecidamente ejecutados gozarán de inmortalidad y serán vindicados por Dios en el juicio final (2,10-3,12; 4,20-5,23). De hecho, en calidad de υἱοὶ θεοῦ (“hijos de Dios”), los justos compartirán con el juez divino el poder de juzgar y gobernar, y «el Señor reinará sobre ellos para siempre» (3,8) <sup>63</sup>. En cambio, el terror dominará a los impíos cuando en el juicio final hayan de afrontar su castigo.

Precisamente porque, a diferencia de nosotros, no trata del símbolo “reino de Dios”, es interesante ver cómo David Winston, en su comentario al libro de la Sabiduría, resume lo que en él se dice de la actuación de Dios el día último: «Dios devastará y aplastará entonces los reinos inicuos de la tierra, inaugurando así una era nueva, transhistórica, de gobierno divino» <sup>64</sup>.

Así pues, el libro de la Sabiduría mezcla 1) el tema del justo perseguido y vindicado (que aparece, p. ej., en Sal 22 y en Is 52,13-53,12)<sup>65</sup>, 2) la doctrina platónica de la inmortalidad del alma y 3) la expectación apocalíptica judía de un juicio final de buenos y malos (aunque sin la idea de resurrección del cuerpo). Lo más interesante para nuestro estudio es que, en el contexto de esa escatología, se presenta al juez divino como un rey que establece con poder su gobierno eterno al final de los tiempos, en un juicio que definitivamente premia a los buenos y castiga a los malos. Además, la palabra “reino” (βασιλεία) es utilizada en ese contexto escatológico. Se dice que la sabiduría divina lleva a los gobernantes justos a heredar un reino eterno, que consiste en la inmortalidad (6,20-21: «El deseo de sabiduría conduce a un reino ...; honrad, por tanto, a la sabiduría, y reinaréis eternamente»). Sin embargo, el reino que la sabiduría otorga puede ser experimentado de modo parcial incluso en esta vida. Los gobernantes del mundo presente son considerados como los siervos del reinado de Dios (6,4: τῆς αὐτοῦ βασιλείας), por lo cual los gobernantes injustos serán juzgados más severamente en el último día. Más importante para lo que nos ocupa es que, dentro de la historia de Israel, la sabiduría divina ya actuaba para mostrar el cielo, el reino de Dios, a los justos. Ella reveló el cielo, el lugar del reino de Dios (βασιλείαν θεοῦ), a Jacob durante su sueño en Betel y le permitió conocer a los santos (i. e., los ángeles de la escala)<sup>66</sup>; como también fue ella la que dio el triunfo al calumniado José poniendo en sus manos el cetro real (σκήπτρα βασιλείας).

El libro de la Sabiduría nos ofrece, pues, un cuadro interesante y complejo. Aunque sapiencial y filosófico en esencia, tiene una notable visión escatológica<sup>67</sup>. Vivir de acuerdo con la sabiduría divina garantiza, después de la muerte, un puesto en el reino de los cielos, es decir, en la inmortalidad; aunque algunos justos de la antigüedad tuvieron el privilegio de participar, estando aún en la tierra, de la sabiduría del reino. Por otro lado, en el último día, los justos no sólo serán gobernados por el rey divino, sino que además compartirán su trono eterno y, en cambio, verán condenados a sus malvados opresores de la vida terrena. Ésta no es, por supuesto, la escatología de Jesús ni de la mayor parte del NT<sup>68</sup>. Pero, dada la especial perspectiva escatológica del libro de la Sabiduría, la presencia en él de “reino de Dios” —el único caso de esa expresión en todo el AT, griego o hebreo— no debe pasar inadvertida. Quizá lo más relevante para el estudio de la proclamación llevada a cabo por Jesús es el hecho de que una obra judía aproximadamente de su época utilizase las imágenes del reino y del reinado en alusión tanto al reinado eterno de Dios en el cielo como al estado de beatitud de los justos en el último día. El libro de la Sabiduría refleja en esta estructura de pensamiento, básica a la par que complicada, la tendencia de libros protocanónicos tales como Daniel. Cuando se suscita la cuestión de si la escatología de Jesús y,



en particular, su mensaje del reino son susceptibles de contener una dimensión presente y futura, debemos recordar que en obras judías como Daniel y Sabiduría ya estaba presente esa paradójica combinación. Es discutible si Jesús reflejó o no esta juxtaposición de escatologías; pero afirmar *a priori* que en su escatología *no pudo* combinar elementos presentes y futuros es desentenderse de la evidencia constituida por al menos algunos escritos escatológicos del judaísmo primitivo que, posteriormente, entraron en el canon de la Sinagoga o de la Iglesia.

El caso de los libros de los Macabeos es obviamente distinto del de los otros escritos deuterocanónicos/apócrifos del AT, dado que en aquéllos prima el reino terreno, humano, político, situado en el aquí y ahora, que cimentan los Macabeos y erigen sus descendientes en la dinastía asmonea. Especialmente en 1 Macabeos, Dios parece algo distante; palabras como “rey” y “reino” son aplicadas regularmente a gobernantes terrenos, no a Dios. De hecho, esta obra relativamente ajena a la teología nunca utiliza la palabra “Dios” con referencia al Dios de Israel, sino que la sustituye con “cielo”<sup>69</sup>. No habla de un reino de los cielos ni, menos aún, de un reino de Dios o algo equivalente; βασιλεία es una realidad terrena, humana, política<sup>70</sup>. Sin embargo, al menos una vez, parece enterearse en 1 Macabeos la esperanza escatológica tradicional. Dado el propósito de este libro de ensalzar a la familia levítica de los Macabeos, cuyos descendientes crearían una monarquía no levítica en Israel, es digno de notar que el moribundo Matatías, padre de Judas y de los otros jefes Macabeos, recuerda en su discurso testamentario que el rey David «recibió como herencia un trono real para siempre» (1 Mac 2,57)<sup>71</sup>. Pero, por lo demás, 1 Macabeos se centra en la emergente dinastía asmonea hasta el punto de hacer decir a Jonathan A. Goldstein: «No es exagerado llamar al autor del primer libro de los Macabeos el “propagandista asmoneo”»<sup>72</sup>.

El libro segundo de los Macabeos, pese a tener también una finalidad política (aunque diferente)<sup>73</sup>, está más impregnado de teología. De hecho, dadas las intenciones políticas de 2 Macabeos<sup>74</sup>, resultan sorprendentes algunas de sus declaraciones teológicas y escatológicas. Dios es el creador del universo y su único rey (1,24: κύριε ὁ θεός, ὁ πάντων κτίστης ... ὁ μόνος βασιλεύς), el “rey de reyes” (13,4), cuyo poder omnipotente ha devuelto al pueblo de Israel su heredad, el reino (o la autoridad real, βασιλείου), el sacerdocio y los ritos sagrados (2,17). Es este rey divino quien garantiza que los mártires judíos resucitarán con sus propios cuerpos en el último día (2 Mac 7). El relato del cap. 7 sobre el martirio de la madre judía y sus siete hijos establece un deliberado contraste entre el cruel rey terreno, al que será negada la resurrección a la vida (7,14), y el rey creador, “el rey del mundo”, que resucitará a los mártires para que vivan eternamente (7,9.23.28-29)<sup>75</sup>. El tema del Dios creador y rey que hará justicia en el último día,

cuando resucite para la vida eterna a sus súbditos mártires, aporta una nota apocalíptica a un libro que pretende ser de historia helenística<sup>76</sup>.

Recapitulando lo visto de los libros deuterocanónicos/apócrifos del AT, observamos que el Israel posexílico tiene una preocupación persistente. Objeto de ella son los muchos miembros del pueblo de Dios dispersos entre las naciones gentiles (de ahí la palabra “diáspora”), o sometidos al yugo gentil en Palestina, y la aparente inversión de lo que Israel esperaba de la historia de la salvación: el sometimiento de los gentiles al pueblo de Dios. Naturalmente, la esperanza para el futuro se cifra en la reunión por Dios de todos los miembros dispersos de su pueblo (a veces, enfáticamente, “*todas las tribus*”) en una Jerusalén, un monte Sión y un templo liberados. Los orgullosos gentiles serán derrotados primero en una gran batalla final, y los que entre ellos hayan logrado sobrevivir irán humildemente en peregrinación al templo de Jerusalén para llevar sus ofrendas a Dios. Es interesante ver cómo esta “escatología de la reunión en Jerusalén” puede a veces poner de relieve la imagen de Dios como rey (así Tob 13,1-15, haciéndose eco de Is 52,7; Zac 14,16-17) y a veces prescindir de ella (así Eclo 36,1-17). En otros casos, esa imagen de Dios puede ser utilizada en conexión con su poder sobre todo lo creado, para basar esperanzas escatológicas de inmortalidad y pertenencia al número de los justos en el último día (como en Sab 2-5) o incluso esperanzas apocalípticas de resurrección (como en 2 Mac 7). En suma, la imagen de Dios reinante sobre el mundo, sobre Israel y sobre lo que quede de ambos está todavía viva en esos libros tardíos del AT, y, a veces, llega a servir de fundamento a alguna particular esperanza con respecto a este mundo o al futuro. Pero el reinado o reino de Dios no es, de ninguna manera, un tema dominante a lo largo de esos libros ni la base necesaria de las esperanzas escatológicas albergadas en ellos. Supone un contraste sumamente llamativo el hecho de que la frase concreta “reino de Dios” se encuentre una sola vez en todo el *corpus* de los libros deuterocanónicos/apócrifos, mientras que aparece abundantemente, en un sentido específicamente escatológico, en la enseñanza de Jesús.

Retrocediendo ahora hasta conseguir una visión panorámica del AT, nos damos cuenta de que algunas de esas observaciones sobre libros particulares son válidas también para el conjunto de la biblioteca veterotestamentaria. Por un lado, las imágenes del reinado/reino de Dios no son como una grapa gigantesca que pueda servir de unión a toda esa biblioteca, un gran tema subyacente capaz de proporcionar la base para una teología del AT, a la manera de la palabra “alianza” en la obra de Walther Eichrodt<sup>77</sup>. En partes enteras del AT no existen imágenes conectadas con la realeza de Dios, y, en los libros en que las hay, no constituyen el único símbolo dominante que dé coherencia a todo lo

demás. Sólo en unidades más pequeñas aparece como una metáfora dominante; por ejemplo, en algunos de los “salmos de entronización” o quizá en el cántico de Tobit.

Por otro lado, el símbolo del reinado/reino de Dios se encuentra frecuentemente a lo largo de muchas ramas de la tradición veterotestamentaria. Aparte de lo variado de su uso, es importante su aparición en momentos cruciales de la historia de los pactos de Dios con su pueblo Israel. Por ejemplo, los temas del reinado y el reino de Dios no son dominantes en el Pentateuco; pero, por eso mismo, llama la atención su presencia en el paso del mar Rojo y en el establecimiento de la alianza en el Sinaí. Lo mismo se puede decir de la aparición del símbolo en las historias del Deuteronomista y del Cronista, al ser abordada la cuestión de los sucesores del rey David. No obstante, es en los Salmos y en los Profetas donde el símbolo del reinado/reino de Dios llega a su auge. Un tono crecientemente –pero no exclusivamente– escatológico se percibe en algunos de los libros deuterocanónicos/apócrifos, donde, a veces, el mensaje escatológico se reviste de apocalíptica, como es el caso del protocanónico Daniel. El resultado de todo este proceso es que, hacia la época de Jesús, el símbolo ha adquirido muchas facetas y dimensiones; por lo cual, dentro de una misma obra, se pueden encontrar juntas expresiones del reino de Dios que alternativamente lo definen como eterno, presente y futuro. Leyendo los diferentes libros de las Escrituras judías es posible hoy –al igual que, presumiblemente, en tiempos de Jesús– reconstruir el conjunto de la historia sugerida por los variados usos de *malkut* y βασιλεία. Ningún libro del AT contenía en detalle toda esa historia, pero la constante utilización de al menos los más importantes inculcó paulatinamente la estructura básica del mito. De ahí que, tanto por el carácter polivalente del mito como por el modo subliminal en que el conjunto de la historia fue transmitida a lo largo de mucho tiempo, y no mediante una única exposición detallada, el significado de cada uso del símbolo deba ser entendido en el más amplio contexto del mensajero y su entero mensaje. El AT proporcionó a Jesús el lenguaje, los símbolos y la historia del reinado de Dios y, por tanto, una serie de significados. Lo que Jesús hizo con esa herencia podrá saberse tan sólo mediante una investigación de sus dichos y hechos.

Una última palabra acerca de nuestro estudio sobre el reino de Dios en el AT. Alguien podrá decir que es anacrónica la separación de las obras canónicas veterotestamentarias para un estudio especial. En respuesta, yo admito de buena gana que el canon hebreo de la Escritura no quedó fijado definitivamente hasta el período comprendido entre finales del siglo I a. C. y finales del siglo II<sup>78</sup>, en tanto que el canon cristiano utilizado por los católicos y los ortodoxos no fue establecido hasta varias centurias después<sup>79</sup>. Sin embargo, una cosa es determinar cuándo se produjo esa

---

fijación definitiva, y otra cosa muy distinta reconocer que, por la época de Jesús, el canon llevaba algún tiempo en evolución y que algunos libros, sobre todo el Pentateuco y los profetas mayores, gozaban de autoridad en gran parte de los sectores del judaísmo (cf. Eclo 44-49 y el prólogo del nieto del autor)<sup>80</sup>. En este sentido, los orígenes de la enseñanza de Jesús no pueden ser buscados de la misma manera en el Pentateuco, los Profetas y los Salmos que en Qumrán o Filón. No hay prueba de que Jesús hubiese leído jamás una palabra del *Manual de Disciplina* de Qumrán ni de *Sobre la vida contemplativa* de Filón; en cambio, existen todas las razones para pensar que Jesús regularmente leía o escuchaba la Torá y los Profetas y cantaba los Salmos. Aun cuando hubiese leído a Filón, nada permite suponer en Jesús la idea de que sus obras tenían autoridad para la totalidad de los judíos, mientras que todo hace presumir que veía esa autoridad en los cinco libros de Moisés, en los Profetas y, al menos, en algunos otros escritos del AT (señaladamente los Salmos)<sup>81</sup>. Hay trasfondos y trasfondos. Unos son fuente autorizada y otros no. Aunque la autoridad de algunos de los libros que hemos examinado, en especial los deuterocanónicos/apócrifos, es objeto de debate, como sin duda lo era ya en tiempos de Jesús, la autoridad divina del núcleo del canon no admitía dudas para los devotos judíos de entonces.

Incluso algunos de los libros no pertenecientes al canon judío (o “palestino”) en evolución, pero finalmente aceptados en él, como el Eclesiástico y Tobías, eran estudiados por los judíos piadosos: lo han demostrado algunos fragmentos procedentes de Qumrán y Masada<sup>82</sup>. Pero ninguno de los dos libros fue escrito en Qumrán ni defendía una teología específicamente esenia. Es presumible, pues, que si los qumranitas estudiaban esos escritos producidos por gente “de fuera”, también los estudiarían otros judíos que se tomaban en serio su propia religión. Como mínimo, tales obras nos muestran qué “estaba en el aire” que respiraban los judíos devotos en los siglos I a. C. y I d. C. No tengo inconveniente en admitir, sin embargo, que para los judíos de comienzos del siglo I a. C. no había probablemente mucha diferencia —o ninguna— entre la mayor parte de los libros deuterocanónicos/apócrifos y la literatura intertestamentaria, a la que ahora nos vamos a referir.

### III. El reino de Dios en los pseudoepígrafos

Obviamente, el espacio no permite un estudio completo del gran número de escritos situados bajo la vaga rúbrica de “pseudoepígrafos del AT” o “literatura intertestamentaria”<sup>83</sup>. Aquí me limitaré a examinar brevemente el uso del símbolo reinado/reino de Dios en las principales

obras religiosas judías no incluidas en el canon y escritas –hasta donde podemos saber– antes o durante la vida de Jesús <sup>84</sup>. Para proporcionar algo de claridad y orden pedagógico, y también por respetar la integridad de un movimiento teológico especial, la literatura de Qumrán será tratada por separado.

1) Los *Oráculos sibilinos* constan de varios poemas judíos y cristianos <sup>85</sup> (a menudo políticos y conminatorios), escritos en griego, que pretenden ser oráculos de famosas profetisas del mundo antiguo <sup>86</sup>. La composición más importante para nuestro propósito es el tercer oráculo sibilino, escrito en Egipto hacia mediados del siglo II a. C. Puesto que por naturaleza el oráculo es una colección de dichos independientes, puede resultar difícil, y quizá engañoso, trazar una clara sucesión de acontecimientos profetizados. Sin embargo, en conjunto, es posible ofrecer una visión bastante nítida de ellos. *OrSib* 3,97-161 aborda el tema de la realeza y concluye con una lista de los reyes del mundo. En 3,192-93 narra el envío por Dios de un rey salvador que acaba con todas las guerras y logra la libertad de los judíos. La referencia es a un gobernante helenístico, ya se trate de Tolomeo Filómétor o su sucesor. La última parte del oráculo profetiza un reino que Dios instituirá (3,767-775). Hay un eco de las esperanzas de Isaías cuando el templo de Jerusalén se convierte en lugar de peregrinación para todas las naciones, vuelve la situación paradisíaca y se instaura la paz universal. Aparentemente, el reino final llega después del reinado del heroico rey tolemaico. El reino final es aún terreno, aunque pone término a la serie de reinos del mundo y, al parecer, también a la muerte. Todo esto lo realiza Dios, que a lo largo del oráculo es llamado “el gran Rey” (499.560.616.808). En el siglo I a. C. se hicieron adiciones al tercer oráculo. Profetizan la venida de un “príncipe santo”, el cual gobernará un reino universal, inaugurado con el juicio y subsiguiente castigo de fuego que llevará a cabo “el gran rey, Dios inmortal”. También todo esto tiene lugar en la tierra.

El tercer oráculo sibilino se caracteriza por ser uno de los pocos escritos judíos de la época que aglutinan sólidamente el tema de una escatología de este mundo, el de un monoteísmo proclamado a todas las naciones y el del reino de Dios abierto a todos los que adoren al único Dios y rey verdadero <sup>87</sup>. Señalando que los *Oráculos sibilinos* representan «un ramal algo atípico del judaísmo de la diáspora», John J. Collins comenta: «La tradición sibilina egipcia se caracteriza por su falta de la dimensión ultramundana, tan propia de la literatura apocalíptica. No habla de ángeles ni de expectativas de resurrección <sup>88</sup>.

2) El cajón de sastre que constituyen los *Oráculos sibilinos* parece casi simple, en comparación con la complicada biblioteca de literatura apocalíptica que es designada como *1 Henoc* <sup>89</sup>. Integran dicha obra cinco

composiciones dispares, más adiciones. Para quienes han estudiado el lugar del reinado/reino de Dios en el AT, lo más sorprendente de *1 Henoc* es que, en una obra de 108 capítulos, el símbolo de ese señorío real desempeñe un papel tan exiguo. Sólo en el primer libro de *1 Henoc*, “El libro de los vigilantes” (caps. 1-36), hay alguna alusión relevante a la soberanía divina. Dicho libro se recrea en la elaboración de largas series de títulos para designar a Dios, las cuales concluyen siempre, a modo de epítome, con el título de rey. Regularmente, Dios es designado en concreto como “el rey de las edades”, es decir, el rey eterno (cf. 9,4; 12,3; 25,3-5.7; 27,3). La realeza de Dios implica la potestad para juzgar en el último día, aunque no como facultad única, mientras que el juicio final no está ligado esencialmente a la imagen de Dios como rey. En el libro cuarto, “El libro de los sueños” (caps. 83-90), la palabra “rey” figura en una oración a Dios (84,2-6), que compendia una vez más todos los otros predicados divinos. En el “Apocalipsis de las diez semanas” (93,3-10; 91,11-17), que es parte del libro quinto, “La epístola de Henoc” (caps. 91-107), se lee que en la “octava semana”, después de que los justos hayan ejecutado la sentencia del juicio en los pecadores, será construido «el templo del reino del Grande [Dios]» (91,13, presumiblemente por Dios mismo)<sup>90</sup>. La idea general parece ser que Dios reinará como rey sobre los justos en una tierra renovada, limpia de pecado. En el muy debatido libro segundo, “Las parábolas de Henoc” (caps. 37-71), que menciona a un misterioso “Hijo del hombre” o “Elegido” y data probablemente de finales de siglo I d. C., se llama “rey” a Dios sólo una vez, en el contexto de una oración (63,2-4), mientras que de modo regular le es aplicado el título de “Señor de los espíritus”. En suma, *1 Henoc* viene a recordarnos oportunamente que una de las obras más extensas e influyentes de la escatología y la apocalíptica judía de la época del cambio de era podía hablar largamente sobre los últimos días sin mencionar nunca “el reino de Dios” y con muy poca utilización de la imagen de Dios-rey<sup>91</sup>.

3) El hecho de que se hayan encontrado fragmentos de unos once<sup>92</sup> manuscritos hebreos del *Libro de los Jubileos* en Qumrán, aparte de otros fragmentos procedentes de Masada, ha reforzado la idea de que esta obra presenta rasgos esenios, como, por ejemplo, la promoción de un calendario solar. Sin embargo, de ningún modo es cierto que *Jubileos* fuera escrito en Qumrán. Es muy posible que tuviera su origen en los primeros estadios del movimiento esenio o en el de los *hasidim*, correspondientes al siglo II a C., y que fuera llevado a Qumrán en una época posterior<sup>93</sup>. *Jubileos* es realmente una adaptación midrásica del relato comprendido entre Gn 1 y Ex 14. Al igual que sus fuentes, *Jubileos* toca el tema del reinado de Dios solamente en unos cuantos pasajes. Dios es rey en el monte Sión por toda la eternidad (1,27-28). Rechazando la astrología

como una especie de idolatría, Abrahán dice en su oración al Dios verdadero, el creador de todas las cosas: «Te he elegido a ti y tu gobierno como rey» (12,19). El sábado es un día del «santo reino de Dios para todo Israel» (50,9). En otras palabras, elegir el monoteísmo y guardar el sábado son las maneras concretas en que los fieles judíos se someten al gobierno de Dios como rey. Reelaborando Ex 19,6, Jub 16,18 promete que la descendencia de Jacob constituirá «un reino, un sacerdocio y un pueblo santo» (cf. un uso similar en 33,20)<sup>94</sup>. En este caso, el sentido puede ser verdaderamente el de “reino”, el lugar concreto donde Dios gobierna como rey<sup>95</sup>. En conjunto, llama la atención la poca importancia que tiene el símbolo de la realeza de Dios en los cincuenta capítulos de esta versión de los acontecimientos fundacionales de Israel. Una conclusión parece perfilarse ya: se mirase hacia un futuro escatológico o hacia los orígenes de Israel, el símbolo del reino de Dios o su equivalente no fue considerado necesario ni utilizado con frecuencia en algunas obras religiosas de los tiempos del cambio de era.

4) La perspectiva parece más prometedora en el caso del *Testamento de Moisés*. Pero nuestra sensación de alivio al encontrar una obra apocalíptica en que ese símbolo es importante debe quedar moderada por el actual debate sobre la datación y la unidad del mencionado libro. Las estimaciones sobre la época de su composición van desde el tiempo de la rebelión macabea (168-165 a. C.) hasta la primera mitad del siglo II d. C. (lo más probable, poco antes de la segunda rebelión judía, de 132-135), pasando por las primeras tres décadas del siglo I d. C.<sup>96</sup> Dadas estas opciones, la opinión de que se remonta a los comienzos del siglo II a. C., pero alcanzó su forma final en la primera parte del siglo I d. C., es la que tiene más visos de verosimilitud. Así, merece nuestra consideración toda teoría que afirme que el conjunto de la obra se conocía en Palestina durante la primera parte del siglo I d. C.; de hecho, su existencia en ese siglo es hoy ampliamente admitida.

El *Testamento de Moisés* contiene dos pasajes referentes a Dios como rey. En 4,2, dentro de una oración (como es frecuente en la literatura deuterocanónica y pseudoepigráfica), se invoca a Dios con las palabras «Oh Señor de todo, rey que desde tu alto trono gobiernas el mundo». El contexto teológico es la elección por Dios de Israel como su pueblo; la alianza que estableció antaño con los israelitas; el pecado de éstos, que fue causa de su destierro, y la misericordia de Dios al mover a compasión a un rey terreno (Ciro) para que les permitiese volver a la tierra prometida.

Más importante es la grandiosa visión de la revelación del reino de Dios al final de los tiempos, que ocupa el cap. 10. No debemos pasar por

alto, sin embargo, el incidente que la precede inmediatamente en el cap. 9. Allí, un misterioso levita llamado Taxo y sus siete hijos sufren voluntariamente el martirio a manos de un perseguidor pagano (Antíoco Epífanes), a fin de incitar a Dios a que los venga manifestando su reino final. Eso es precisamente lo que sucede en el cap. 10, importante por contener una de las escasas referencias al reino de Dios presentes en la literatura pseudoepigráfica anterior a Jesús. El mencionado capítulo narra cómo la muerte voluntaria de los mártires da lugar a la aparición del reinado (o reino, *regnum* en la versión latina) final de Dios sobre toda su creación. El diablo sufre la derrota definitiva, y la tristeza es desterrada con él (10,1). Dios se levanta de su trono real (literalmente, del “trono de su reino”) y parte de su santa morada en el cielo para vengar a “sus hijos” (10,3). Un terremoto, el oscurecimiento del sol y de la luna y otras catástrofes cósmicas anuncian con estilo verdaderamente apocalíptico que ha llegado el fin de la edad antigua (10,4-6). Después de castigar a los gentiles, el único Dios verdadero sube Israel al cielo para que viva allí feliz (10,7-10).

Cuando menos, este pasaje ofrece una clara descripción de cómo Dios establece su reinado sobre todo el universo al final de los tiempos, al responder a la muerte de unos mártires inocentes con el castigo de los enemigos de Israel y con la exaltación de su pueblo al cielo. Todo esto es definido como la revelación del reino de Dios en el v. 1, el cual funciona a modo de sumario de cuanto sigue en el cap. 10, que es donde culmina el *Testamento de Moisés*. Por tanto, aunque la terminología del reino no abunda a lo largo de toda la obra, tiene gran importancia por su situación, su contenido escatológico y sus imágenes apocalípticas. Hasta qué punto tales imágenes eran tomadas en serio por el autor o autores constituye un problema en este pseudoepígrafo, como sucede en otros libros de carácter similar. Como mínimo, el *Testamento de Moisés* espera un cambio de fortunas repentino, radical y definitivo, mediante el cual Dios elevará directamente a su pueblo a una situación de dicha permanente y hundirá para siempre a los enemigos de Israel. No está claro si esa elevación, produciéndose en sentido literal, conducirá a Israel al mundo celestial y, por tanto, a un nuevo modo de existencia (lo que representaría una esperanza apocalíptica perfecta, relativa al más allá), o si simboliza el triunfo completo y permanente de Israel (con lo que estaríamos ante la escatología de los profetas veterotestamentarios revestida de apocalíptica). Por supuesto, este problema surge constantemente en el simbolismo escatológico. Como el “reino de Dios” es un símbolo en tensión, abierto a muchos significados e interpretaciones, las visiones dramáticas pueden tener en los labios o en los textos de una persona un sentido literal y en los de otra un sentido sólo metafórico. Como siempre, sólo el contexto



más amplio –si existe– puede ayudar a dilucidar el significado del símbolo en un dicho, una visión o un documento <sup>97</sup>.

5) El gobierno de Dios como rey es un tema aún más prominente en algunos de los poemas similares a Salmos que reciben la denominación colectiva de *Salmos de Salomón* <sup>98</sup>. Se trata de dieciocho composiciones, y tienen su origen en un grupo de devotos judíos de Jerusalén –identificables, según algunos autores, con los primeros fariseos–, que cayeron en una crisis espiritual a raíz de la toma de Jerusalén y la profanación del templo por parte del general romano Pompeyo Magno en el año 63 a. C. Escritos en hebreo, probablemente entre el 63 y el 42 a. C., reflejan en parte los salmos sapienciales del AT que abordan el problema del sufrimiento del justo. Al mismo tiempo van más allá de los salmos canónicos, especialmente en su escatología, que a veces se reviste de imágenes apocalípticas. Habiendo perdido la esperanza en los gobernantes (tanto judíos como gentiles) de este mundo, los autores de los *Salmos de Salomón* ansían la pronta intervención de Dios, el rey verdadero, que instaurará su reino eterno por medio del Hijo de David, el Mesías. Tal énfasis en un Mesías davídico del tiempo final como representante del Dios soberano es un elemento que diferencia a este libro de muchos pseudoepígrafos veterotestamentarios anteriores al año 70 d. C.

Las imágenes de Dios-rey y de su gobierno real, junto con el tema más general del control soberano ejercido por Dios sobre el destino de las naciones y de los individuos, se encuentran en varios pasajes de los *Salmos de Salomón* (p. ej., SalSI 2,30.32; 5,19; 8,24; 17,3). Algunos salmos se centran especialmente en la forma de reinar de Dios. SalSI 2,18-37 alaba a Dios como el gran juez totalmente imparcial. Ha juzgado y castigado con justicia a los pecadores habitantes de Jerusalén (vv. 1-17) y a sus paganos opresores, los romanos (vv. 19-32). Particularmente llamativo resulta el contraste entre Pompeyo Magno, es decir, “el Grande”, que se imaginaba dueño de la tierra y del mar, y Dios “el Grande”, el todopoderoso, que es rey del cielo y juzga a los reyes y a los grandes de la tierra. En la mente del autor de SalSI 2, la base para la esperanza reside en que la muerte repentina del poderoso Pompeyo ha demostrado que Dios, el rey verdadero, vuelve a controlar los acontecimientos con su poder soberano. De este modo, el pasado reciente se convierte en promesa de lo que el rey Dios llevará pronto a cabo destruyendo por completo a los pecadores y conduciendo a sus siervos ante su presencia para siempre (vv. 33-37).

En SalSI 5 se pasa de acontecimientos históricos concretos a consideraciones más generales sobre la solicitud de Dios hacia la totalidad de su creación, ya que él cuida de todo, desde las aves y los peces hasta los

reyes y príncipes y los pueblos (5,8-11). A diferencia de la limitada generosidad de los humanos, la benevolencia del Señor alcanza a toda la tierra. Culmina esta contemplación de la ilimitada bondad de Dios para con sus criaturas en la alabanza (5,18) por la que mostrará especialmente hacia Israel, “en tu reino” (o “mediante tu gobierno real”, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου). Aunque esta alabanza puede ser entendida como una declaración de hecho (“tu bondad *está* sobre Israel en tu reino”), probablemente hay que suplir un verbo en optativo (“que tu bondad *esté* sobre Israel en tu reino”)<sup>99</sup>. Esta mención de Israel y del reino de Dios puede tener, pues, un sentido escatológico. La totalidad del salmo termina luego, en el v. 19 con lo que es seguramente un deseo: «Bendita [sea] la gloria del Señor, porque él es nuestro rey». Aunque los devotos miembros de la comunidad del salmista tienen la esperanza de que Israel entre plenamente en el reino de Dios cuando se hayan terminado los presentes sufrimientos, creen que Dios es su rey ya ahora, aun en medio de la persecución.

El más famoso de los *Salmos de Salomón* es el 17, según el cual el gobierno escatológico de Dios como rey se manifiesta y realiza mediante el reinado del Hijo de David, el Mesías. La relación entre el rey divino y el rey humano es expresada cuidadosamente a lo largo del salmo, que significativamente empieza y termina con una inclusión donde se subraya que sólo Dios es rey en sentido absoluto: «Señor, tú [eres] nuestro rey por siempre jamás» (v. 1a); «el Señor [es] nuestro rey por siempre jamás» (v. 46)<sup>100</sup>. Así pues, es claro desde el principio que cualquier clase de reinado que el Mesías humano pueda ejercer está subordinado y al servicio del gobierno de Dios como rey. El v. 3 contiene la locución específica ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, pero el contexto revela que el sentido no es el de “reino de Dios”, sino el de “gobierno de Dios como rey”. Ese gobierno es definido mediante un interesante paralelismo: «El poder de nuestro Dios [dura] por siempre con misericordia [de nosotros, que esperamos en él como nuestro salvador (como indica el v. 3a)], y el reinado de nuestro Dios [ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν] [dura] por siempre sobre los gentiles [o naciones, ἔθνη] en juicio». El reinado de Dios es situado en paralelo con su poder, indicando que βασιλεία aquí no significa “reino”, sino “ejercicio del poder real”. Esto queda confirmado por la descripción de la βασιλεία de Dios como perdurable sobre los gentiles a los que él somete a juicio; βασιλεία, en el presente caso, difícilmente puede ser un lugar o un estado de salvación.

Habiendo afirmado antes, en el “prólogo” de los vv. 1-3, que el gobierno de Dios como rey todo lo abarca, ahora, en el v. 4, el autor se siente libre de recordar cómo, en los libros de Samuel, el Señor escogió a David para reinar sobre Israel y le juró que sus descendientes ejercerían siempre el poder real (βασιλείου) en su presencia (la profecía de Natán de

2 Sm 7,11-15). Por desdicha, con sus pecados, los israelitas, aunque esencialmente fieles a Dios, permitieron ser desplazados de su justa posición de poder por los pecadores empedernidos. El objeto de esta referencia peyorativa es la familia levítica de los Asmoneos, quienes acabaron tomando el título de “rey”, algo que el autor considera como una violación de los derechos de la casa de David (vv. 5-6). Dios castigó y destruyó a los gobernantes asmoneos por medio de Pompeyo (“un hombre ajeno a nuestra raza”, v. 7), que asoló Jerusalén (vv. 7-14). Sin embargo, los justos también sufrieron, al quedar dispersos por la faz de la tierra, y a causa de la sequía que sobrevino después (vv. 15-20). Perdida toda esperanza de cambio por medios humanos, el autor se vuelve a la oración, implorando al Señor que suscite para los fieles a “su rey, el hijo de David”, a fin de que gobierne sobre Israel en la época que Dios mismo ha determinado (v. 21). Continúa la oración con la súplica de que Dios proporcione (literalmente, “asegure”) al Mesías la fuerza necesaria para limpiar Jerusalén de los impíos gentiles (vv. 22-25). De la misma manera que el entronizado “hijo de Dios” de Sal 2,9 hará añicos a los arrogantes pecadores como una pieza de alfarero y, con una barra de hierro, destrozará cuanto poseen. Aun siendo humano, este hijo de David está dotado de poderes similares a los divinos por cuanto una simple palabra de su boca puede destruir a los gentiles malvados (v. 24; cf. Is 11,4b). En su vertiente positiva, ese poder reunirá a las tribus de Israel (tarea que corresponde a Dios mismo en Tobías y otros escritos deuterocanónicos/apócrifos veterotestamentarios del AT y de los pseudoepígrafos) y las conducirá de vuelta a una tierra santa redistribuida según la ancestral división tribal. Ningún impuro gentil tendrá parte en ella; antes al contrario, quedará sometido al yugo del Mesías (vv. 26-30), que devolverá Jerusalén a su pureza original. Se cumplirán las profecías de Isaías (p. ej., 2,2-4; 55,5; 60), ya que los gentiles irán en peregrinación a Jerusalén para llevar de regreso a los israelitas desterrados y ver la gloria del Señor brillar en la ciudad santa (v. 31). Dios mismo enseñará al rey justo mesiánico (manteniéndose así el adecuado orden jerárquico), y bajo su reinado todos los israelitas serán santos, «y su rey será el Mesías [y] Señor» (v. 32)<sup>101</sup>. Una vez más, el autor subraya que el Mesías reinará sólo de manera subordinada: «El Señor [Dios] será su rey» (v. 34). Una vez reafirmada la supremacía de Dios, el autor procede a describir al Mesías en los términos más halagüeños: estará libre de pecado, nunca verá debilitados sus poderes, será el fiel pastor del rebaño del Señor, sus palabras serán como palabras de ángeles (vv. 35-44). Termina luego el salmo con la petición escatológica de que todo esto sea realizado pronto por el Dios misericordioso, único rey de Israel en sentido absoluto (vv. 45-46).

EN SALM 18 continúa la súplica a Dios con respecto a la iniciación del reinado del Mesías, aunque ahora es Dios mismo quien purifica a su pueblo Israel en preparación para el día que él ha elegido como inicio de ese reinado. Una explosión final de alabanzas conecta al Dios de la salvación escatológica con el Dios que creó y todavía ordena las estrellas en sus cursos (cf. Jue 5,20). Como ocurre habitualmente en la apocalíptica, el Dios salvador es identificado con el Dios creador.

En resumen, los *Salmos de Salomón* se aferran a la fe monoteísta, así como a la esperanza escatológica de Israel: el único Dios verdadero es el único rey verdadero de su pueblo, al que él salvará de sus enemigos y de sus pecados al final de la edad presente. Sin embargo, en algunos de los salmos, señaladamente en el 17, el rey divino decide llevar a cabo la destrucción de los gentiles, la reunión y purificación de Israel y el gobierno de ese pueblo a través de un rey humano, el Hijo de David, Mesías y Señor. El Mesías es completamente humano, pero se asemeja al ser divino por sus cualidades y poderes: totalmente carente de pecado, aplasta a los pecadores gentiles simplemente mediante la fuerza de su palabra (capacidad ésta que recuerda mucho la fuerza de la palabra de Dios en el AT). Por una paradoja, es precisamente el énfasis, a lo largo del salmo, en que el único Dios es el único rey lo que permite que esas cualidades propias de Dios sean atribuidas a su representante en la tierra, el Mesías davídico. Hubiéramos querido saber más acerca de este Mesías; pero, sobre tal cuestión, el salmo no proporciona tantos conocimientos como ganas de conocer. Dado que se subraya que no existe pecado personal en el Mesías, que su palabra tiene el poder sobrenatural y que su figura no quedará disminuida por ser intermediaria del poder de Dios, cabe inferir del salmo –porque en él no se dice nada en este sentido– que el Mesías no es simplemente el símbolo de toda una dinastía davídica, sino una sola persona de naturaleza humana que presumiblemente vivirá por siempre, reinando sobre el Israel escatológico de Dios. La inferencia cobra fuerza por el hecho de que otros salmos de la colección hablan de que los justos resucitan a la vida perdurable o viven eternamente (3,12; cf. 13,11; 14,3; 15,13)<sup>102</sup>. Al mismo tiempo, es preciso admitir que la literatura apocalíptica no se distingue por su coherencia, sobre todo en el caso de esta colección de salmos, escritos quizá por diferentes personas y en diferentes épocas. De todos modos, considerados en conjunto, los *Salmos de Salomón* destacan entre los pseudoepígrafos del AT anteriores a Jesús por su marcado énfasis en el gobierno escatológico de Dios como rey, ejercido por medio de un Mesías davídico humano, pero con características divinas, el cual será el rey terreno de un Israel reunido y purificado, que aparentemente incluye a los resucitados de entre los muertos.

6) Con los *Salmos de Salomón* (exceptuados los escritos del mar Muerto) agotamos el material de la literatura intertestamentaria que puede ser atribuido con certeza a un período anterior al ministerio de Jesús. Varios documentos quedan flotando en un ámbito temporal impreciso, puesto que pueden expresar tradiciones de una época más antigua que la de Jesús y, sin embargo, tener una fecha de composición final no anterior a la última parte del siglo I d. C. y, en algunos casos, mucho más tardía.

Destacan entre ellos los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, una colección de doce composiciones que pretenden ser las últimas palabras dirigidas por los doce hijos de Jacob a sus descendientes. Las opiniones sobre su datación y proveniencia son muy dispares. Howard Clark Kee sostiene que fueron compuestos en el siglo II a. C. por un judío helenizado y restringe a un mínimo absoluto los pasajes considerados como posibles interpolaciones cristianas<sup>103</sup>. Al otro lado del espectro se encuentra Marinus de Jonge, quien, habiendo defendido en un principio la idea de que los *Testamentos* eran una obra cristiana, aunque con cierta base judía, luego modificó su punto de vista para admitir en el origen de esa colección un componente de tradiciones judías más antiguas, pero sin dejar de hacer hincapié en la abundante redacción cristiana<sup>104</sup>. El descubrimiento de un *Testamento de Leví* arameo (publicado en 1910) en la geniza de El Cairo, así como el más reciente hallazgo de fragmentos arameos de un *Testamento de Leví* en Qumrán, inducen a pensar que al menos algunos de los *Testamentos* fueron creados por el judaísmo de la época del cambio de era. Sin embargo, en su presente forma, la colección contiene claras interpolaciones cristianas, y, a mi parecer, Kee restringe en exceso la existencia de ellas. Probablemente, hoy día, la mayor parte de los especialistas tienden a percibir en los *Testamentos* un sustrato judío, pero atribuyendo el producto final a redacción cristiana. Lo malo es que esto no nos ayuda a decidir qué versículos en concreto pueden ser atribuidos a una mano judía anterior al ministerio de Jesús<sup>105</sup>. Y el problema no hace sino agravarse por las diferentes tradiciones textuales de los manuscritos y por el hecho de que las interpolaciones cristianas parecen concentradas en las partes donde se habla del futuro, precisamente aquellas que nos interesan de modo especial.

Algunas líneas de pensamiento básicas podrían provenir de los orígenes judíos de la obra; por ejemplo, la línea pecado-exilio-regreso, que recorre los *Testamentos*. También sugieren esos orígenes los pasajes referentes a mesas de las tribus de Leví y Judá (idea que encuentra un paralelo en Qumrán)<sup>106</sup>. La presentación de Leví como un sacerdote ideal, en contraste con sus hijos pecadores, y el énfasis en un rey de la tribu de Judá podrían reflejar una actitud crítica hacia los sacerdotes-reyes asmoneos, que gobernaban el templo de Jerusalén y el Estado israelita desde finales del

siglo II a. C. La escatología de los *Testamentos* es compleja, por no decir confusa. Menciona la restauración de Israel con las doce tribus, alguna participación de las naciones en la salvación, una manifestación última de Dios, el gobierno del sumo sacerdote mesiánico y del rey davidico, la resurrección de los muertos y el juicio final. Los críticos no se ponen de acuerdo sobre si tal plétora de imágenes escatológicas demuestra la intervención de muchas manos en la composición del documento durante un largo período o si, simplemente, esa escatología judía no tenía una preocupación especial por la congruencia lógica.

Por lo que respecta a nuestra búsqueda de alusiones al reinado/reino de Dios, no se puede decir que abunden en el conjunto de los *Testamentos*. Sin embargo, hay algunos pasajes en que aparece ese símbolo y que permiten hablar más de tradición judía que de redacción cristiana. En el *Testamento de Dan* (5,13) hay un ejemplo del concepto del gobierno de Dios como rey dentro de un más amplio contexto escatológico. Desde 5,10 en adelante se nos habla de la salvación del Señor, que surgirá de las tribus de Judá y Leví. Se garantiza paz eterna a quienes invoquen al Señor; los santos logran como recompensa vivir en el Edén y en la nueva Jerusalén, donde el Señor mismo tiene su morada. Esta visión escatológica culmina en el v. 13 con la promesa: «El Santo de Israel los gobernará a ellos como rey ... y quien crea en él gobernará verdaderamente como rey en los cielos»<sup>107</sup>. En el *Testamento de Benjamín* hay un oscuro pasaje, 9,1-2, cuyo v. 1 quizá identifica el reinado del Señor sobre Israel con el reinado del rey humano de Israel (en este caso, Saúl el benjaminita). Inmediatamente después de esta mención del gobierno del Señor ejercido a través de un rey humano, hay una profecía de un templo final (ἔσχατος) de Dios, más espléndido que el primero (v. 2). Las doce tribus serán reunidas alrededor de este templo, junto con todas las naciones gentiles, hasta que el Supremo envíe su salvación mediante la visita del profeta único. Como mínimo, el tema de la reunión de las doce tribus de Israel en torno al templo escatológico de Jerusalén es, muy posiblemente, material judío. Incluso la mención de un profeta único (μονογενής) podría ser un reflejo del tema del profeta como Moisés (Dt 18,15.18) o del profeta escatológico mencionado en algunos documentos de Qumrán. Ahora bien, la aparición de un adjetivo tan “cristiano” como μονογενής (es empleado regularmente en el Evangelio de Juan en la expresión “el Hijo único”), más una interpolación claramente cristiana en el v. 3, no invitan a construir gran cosa sobre este pasaje. En TestBen 10,6-10 se describe detalladamente el orden por el que resucitarán los muertos en el último día: primero Henoc, Noé, Sem, Abrahán, Isaac y Jacob; luego, los doce patriarcas, cada uno de los cuales se pondrá al frente de su tribu, y adorarán al rey del cielo. Por último resucitarán todos los muertos restantes, unos para la gloria, otros para la ignominia. Dios juzgará primero a los israelitas y luego a los gentiles.

La conexión del reinado de Dios con la resurrección general y el juicio final es coherente con lo que hemos visto en otros ejemplos de apocalíptica judía. Sin embargo, la presencia de interpolaciones cristianas en la versión griega de esta profecía hace recomendable andarse con cautela también en el presente caso<sup>108</sup>. Recomendación más válida todavía en lo referente a TestJos 19,11-12. El v. 12 de este pasaje del *Testamento de José* afirma sobre el reinado final del Señor: «Su reino es un reino perdurable, que no terminará». El hecho de que la actual forma griega del texto predique ese reinado del “Cordero de Dios” indica que es cristiana. Se han realizado varios intentos de reconstruir una supuesta forma anterior, pero en ninguno de ellos se ha rebasado el ámbito de lo puramente especulativo<sup>109</sup>.

Considerado todo, la búsqueda en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* brinda poco de sustancioso. Como mucho se puede encontrar el eco de una expectación apocalíptica típicamente judía: al final de los tiempos, los muertos resucitarán y serán juzgados; se producirá la reunión de las doce tribus, junto con todos los gentiles, en una Jerusalén paradisíaca, donde Dios reinará en un maravilloso templo escatológico, y sus representantes serán un sumo sacerdote mesiánico de la tribu de Leví y un rey mesiánico de la tribu de Judá. En suma, el gobierno de Dios como rey es mencionado a veces en los pasajes escatológicos de los *Testamentos*, pero ni aun admitiendo la originalidad de todos los textos relativos al reinado/reino de Dios se puede decir que éste sea un tema dominante.

7) El problema de la datación complica también los intentos de vendimiarse en las traducciones arameas de la Biblia hebrea, denominadas *targumes*, las apariciones del símbolo del gobierno de Dios como rey<sup>110</sup>. Los targumes eran originalmente traducciones orales de las Escrituras hebreas leídas en la sinagoga, y se habían hecho necesarios cuando el arameo fue sustituyendo al hebreo como lengua popular hablada por los judíos palestinos<sup>111</sup>. Algunos fragmentos de Qumrán (p. ej., 4QtgJob, 11QtgJob, 4QtgLv [targum sobre el Levítico]) nos revelan la existencia de targumes antes del siglo I d. C., aunque la mayor parte del material de Qumrán apunta a un tipo de targum que era una traducción bastante literal del hebreo. Los targumes posteriores, llamados “clásicos”, muchos de los cuales contienen extensas ampliaciones del texto sagrado, no recibieron su forma final hasta los siglos subsiguientes a Jesús. Así, el targum Onqelos al Pentateuco y el targum Jonatán a los Profetas (anteriores y posteriores), aunque contienen material palestino antiguo, fueron objeto de una amplia revisión hacia el siglo V d. C. Nos encontramos, pues, ante un problema similar al planteado por los *Testamentos de los Doce Patriarcas*: algunas tradiciones que divergen de lo que dice el AT podrían ser anteriores al siglo I, pero es difícil juzgar la antigüedad en casos particulares.

Un problema adicional surge del hecho de que no todos los targumes muestran las mismas tendencias a la hora de “reciclar” el lenguaje veterotestamentario acerca del reinado de Dios. Los targumes sobre Crónicas y Salmos –en todo caso, muy tardíos– no contienen casi nada de interés con respecto a la cuestión que nos ocupa.

Algunos pasajes de los targumes sobre el Pantateuco (Onqelos, Jerusalén I [Pseudo-Jonatán], la forma fragmentaria de Jerusalén II, y Neofiti) son más instructivos. Onqelos, que en conjunto se ciñe bastante al texto hebreo, sigue una tendencia general de los targumes cuando en Ex 15,18 transforma la frase “Yahvé reinará por siempre jamás” del texto masorético en “el reinado de Yahvé [durará] siempre y por todas las edades”. En vez de la declaración dinámica del TM, *yahweh yimlok* (“Yahvé reinará”), los targumes en general prefieren formulaciones abstractas como “el reinado (*malkuta*) de Yahvé”. Esto concuerda con la tendencia de los targumes a evitar antropomorfismos (p. ej., el verbo “reinar” predicado de Dios directamente) y a preservar la trascendencia de Dios interponiendo amortiguadores verbales entre él y sus criaturas (de ahí que “la gloria del reino de Yahvé” sea revelada a los humanos en vez de Yahvé mismo). Lo sorprendente y significativo es que, en la traducción de Ex 15,18, aunque cada targum sobre el Pentateuco parafrasea el texto de manera algo diferente, el verbo hebreo correspondiente a “reinar”, *malak*, es traducido en todos los casos como “reinado” (*malkuta*)<sup>112</sup>. Con esto, los targumes parecen referirse primordialmente al continuo gobierno de Dios sobre todas las cosas, aunque algunos de ellos (como el Pseudo-Jonatán y el fragmentario) incluyen explícitamente en ese gobierno “la edad futura”, estableciendo así una diferencia con “esta edad”. El nombre abstracto *malkuta* es añadido también al texto en el targum Neofiti a Gn 49,2 y en el targum fragmentario a Ex 15,3. Como “nombre”, “gloria” y “poder”, con los que está en paralelo, “reinado” alude en esos pasajes más a un modo de ser, aparecer y actuar de Dios en el mundo que a un “reino” como ámbito espacial. Conviene subrayar, sin embargo, que, aunque estos ejemplos resultan útiles, es necesaria la prudencia al sacar conclusiones de tan limitado número de casos. No se puede decir que el símbolo del gobierno de Dios como rey en los targumes al Pantateuco sea dominante o adquiera un tono marcadamente escatológico. Cuando se trata del “reino de Dios” y sus equivalentes, el sentido de los targumes al Pentateuco, pese a todas sus paráfrasis, no diverge mucho del que tienen en el original hebreo.

Las cosas son algo diferentes en el targum Jonatán a los Profetas. Por supuesto, este targum también aplica el nombre “rey” (*melek*) a Yahvé, habitualmente cuando se trata de profecía escatológica sobre el juicio (p. ej., Is 33,17.22). Pero, sobre todo en contextos referentes a la salvación



escatológica de Israel, y en los libros atribuidos a los profetas clásicos, tanto mayores como menores, tiende a emplear “el reino de Dios” en sustitución de “Dios o “Yahvé”. Por ejemplo, en la descripción apocalíptica de Is 24,23, mientras que el TM profetiza que el “Señor de los ejércitos reinará en el monte Sión y en Jerusalén”, el targum modifica la frase para decir que “el reinado del Señor de los ejércitos será revelado en el monte Sión y en Jerusalén”. El uso de “el reino de Dios será revelado” como sustituto de Dios en su acción de reinar es especialmente destacable en tres pasajes fundamentales de la profecía escatológica: Is 52,7 (“reina tu Dios”), Is 40,9 (“he aquí vuestro Dios”) e Is 31,4 (“el Señor de los ejércitos bajará”). En los tres casos, la profecía escatológica describe a Yahvé el rey o guerrero divino llevando la salvación a Jerusalén o al monte Sión. En cambio, en el texto targúmico correspondiente a Ez 7,7.10, “el reino es revelado” tiene la función de anunciar el día del juicio final. La idea de la salvación para Sión y el juicio para los gentiles está presente en Abd 21, donde el targum utiliza la frase “el reino de Dios será revelado” para reemplazar un simple “Yahvé reinará”. En Zac 14,9, la sencilla declaración “el Señor reinará sobre toda la tierra” se convierte en “el reino de Yahvé será revelado a todos los que moran sobre la tierra”. Digamos, en resumen, que el targum Jonatán evita por lo regular la frase “Yahvé reina”, muy frecuentemente mediante el uso de la perífrasis “el reino de Yahvé es [o será] revelado”, sobre todo en contextos escatológicos.

Bruce D. Chilton ha intentado reinterpretar los pasajes del targum a Isafas en el sentido de que aluden a la continua presencia, actividad y revelación de Dios como rey. Según Chilton, “el reino de Dios” es simplemente una manera gráfica de expresar la presencia y actividad de Dios entre nosotros y no está limitado por ninguna referencia temporal, ni siquiera de tipo escatológico<sup>113</sup>. Tal interpretación se estrella con el sentido evidente de muchos de los pasajes proféticos. Parece dictada por el programa teológico de su autor, programa que, entre otras cosas, pretende eliminar los rasgos apocalípticos presentes en la proclamación del reino por parte de Jesús. En el targum Jonatán, contra lo que sostiene Chilton, “el reino de Yahvé es [o será] revelado” suele tener un carácter escatológico.

Pero, acierte o yerre Chilton, siguen existiendo serios problemas para entender esa frase del targum Jonatán como “trasfondo” del uso que hace Jesús de “reino de Dios”. En primer lugar, como antes quedó indicado, está el problema de la datación. Luego tenemos que, si bien llama la atención la presencia de “reino de Yahvé” o expresiones similares en lugar de declaraciones más directas sobre el gobierno de Dios como rey, no se puede afirmar que el símbolo del reinado de Dios domine en el targum la teología de ningún profeta ni, mucho menos, del *corpus* entero. En toda la colección de targumes proféticos, sólo ocho pasajes contienen la

expresión específica “reino de Dios” o “reino de Yahvé”<sup>114</sup>. En tercer lugar, cualquiera que sea la razón del frecuente empleo de “reino de Dios” por parte de Jesús, obviamente no es la de los targumes: evitar antropomorfismos y distanciar a Dios del contacto directo con los hombres. En anticipo de algo a lo que nos referiremos más adelante, digamos que, en su discurso sobre Dios, Jesús prodiga las referencias directas a Dios, se recrea en atrevidos antropomorfismos y no se cuida en absoluto de distanciar a Dios de los hombres.

Así pues, en el mejor de los casos, los targumes son un testimonio adicional al general de los libros deuterocanónicos/apócrifos del AT y de los pseudoepígrafos: el símbolo del gobierno de Dios como rey era utilizado en el período “intertestamentario” y a menudo estaba relacionado con esperanzas escatológicas (a veces, con elementos apocalípticos) concernientes a la restauración de todo Israel reunido en torno al monte Sión o Jerusalén. Al mismo tiempo se nos recuerda que, aunque ese símbolo existía y resultaba en esencia inteligible dentro del judaísmo contemporáneo de Jesús, de ningún modo era el símbolo único o dominante en la fe de Israel. Este pueblo expresaba su esperanza con respecto al futuro mediante imágenes muy diferentes y a veces difícilmente conciliables; además, el símbolo del reinado de Dios no estaba ligado a ninguna definición teológica ni a ningún marco temporal. En otras palabras, se encontraba a disposición de Jesús y le era útil, por ser conocido de sus oyentes y sugerir muchas facetas de la vida y la fe de Israel; pero no estaba limitado a ningún aspecto de esa fe. Por otro lado, tratándose tan sólo de un símbolo entre otros muchos, no era imprescindible para Jesús a la hora de presentar su mensaje. Su elección de él como un tema clave es sólo eso: una elección consciente, personal, y por tal razón el símbolo constituye un medio privilegiado de entrar en el mensaje de Jesús.

#### IV. El reino de Dios en Qumrán

Aunque los documentos procedentes de Qumrán podrían ser situados bajo la vaga rúbrica de “literatura intertestamentaria”, es conveniente considerar aparte este cuerpo de escritos judíos, dado que pertenecieron a un grupo concreto que existió en un lugar de Palestina desde mediados del siglo II a. C. hasta el año 68 d. C. Aquí nos centraremos en documentos que, por haber sido creados muy probablemente en Qumrán, pueden reflejar la vida en el seno de esa comunidad<sup>115</sup>. De ahí que los pseudoepígrafos presumiblemente compuestos fuera de Qumrán y luego introducidos allí (p. ej., *Jubileos* y *1 Henoc*) hayan sido tratados en la

sección III. Incluso limitándonos a los documentos de Qumrán en este sentido estricto, habremos de enfrentarnos a una gran cantidad de material, desde obras enteras a pequeños fragmentos, con la dificultad añadida de que, frecuentemente, aparte de tener historias de tradición complicadas, los escritos principales presentan muchas lagunas en los textos y numerosos problemas de interpretación. Para proporcionar algún orden a esta inspección sumaria, dividiré el material importante en cuatro categorías: 1) reglas comunitarias (p. ej., 1QS), 2) ritos y cantos litúrgicos (p. ej., 1QS<sup>b</sup>, 4QSirSabb [*Cantos del sacrificio sabático*], 4Q510-511, 1QH), 3) literatura exegética (p. ej., 4QFlor, 11QMelq, 5Q10) y 4) las reglas de la guerra escatológica (1QM)<sup>116</sup>.

1) El *Manual de Disciplina* o *Regla de la Comunidad* (1QS) no menciona el reinado/reino de Dios. En 1QS 9,24 puede haber una referencia al absoluto dominio o gobierno de Dios (*bekol mimshalo*). Sin embargo, el contexto inmediato hace más verosímil que la frase aluda al “maestro” o “instructor” (*maskil*), un responsable de la comunidad del que se dice que es «un hombre celoso en cuanto al mando y [la obediencia] a su [debido] tiempo para el día de la venganza; que suscita el agrado [de Dios] en todo lo que él [el maestro] pone su mano y en todo su dominio [el del maestro, probablemente]»<sup>117</sup>. Este sentido “pedestre” de la palabra “dominio” (*mimshal*) concuerda con el hecho de que sólo aparece aquí en 1QS, mientras que en otros lugares hallamos un nombre similar para reinado, dominio o gobierno (*memshala*). Se habla, por ejemplo, del abominable dominio de Belial (1,18.23; 2,19). En la disquisición sobre los dos espíritus (3,13-4,26) leemos que dos espíritus se enfrentan dentro de cada individuo. Uno es el príncipe de la luz, cuya mano tiene el dominio sobre los hijos de la justicia, al igual que el ángel de las tinieblas tiene dominio sobre los hijos de la iniquidad (3,20-21). Éste es un clásico ejemplo del dualismo cosmológico y antropológico de Qumrán, expresado como dos poderes o campos de fuerza que luchan entre sí en la historia y dentro de cada persona. Pero lo que más llama la atención, después de cuanto hemos visto en el AT y en los pseudoepígrafos, es que esta terminología del dominio/gobierno no es aplicada a Dios, sino a Belial, al príncipe de la luz y al ángel de las tinieblas. Probablemente intentando preservar la trascendencia de Dios con respecto a la batalla entre sus criaturas, el autor evita describir su actividad divina en términos de dominio o gobierno: tal descripción podría conducir a una comparación o competición de Dios con otros seres que ejercen alguna clase de dominio.

2) En lo referente a los ritos y cantos litúrgicos, hay que señalar especialmente un texto fragmentario (1QS<sup>b</sup>), una colección de bendiciones escritas en el mismo rollo que el *Manual de Disciplina*. El documento

contiene bendiciones para todos los miembros de la comunidad de la alianza; también, al parecer, para el sumo sacerdote escatológico (el Mesías de Aarón); para los hijos de Sadoc (los sacerdotes), y, por último, para el “príncipe de la congregación” (el Mesías de Judá). Significativamente, la bendición para el príncipe de la congregación ruega que Dios renueve la alianza de la comunidad con él, a fin de que (aparentemente, el príncipe) pueda instaurar “el reino de su pueblo [*malkut* ‘*ammo*] para siempre” (1QS<sup>b</sup> 5,21). Dadas las alusiones del contexto a Is 11,1-5, es posible que “reino” se refiera al reino mesiánico de un rey davídico. La promesa de un reinado parece dirigida asimismo al sumo sacerdote en 1QS<sup>b</sup> 3,5 (de nuevo se emplea *malkut*), pero el manuscrito es tan fragmentario en este punto que resulta difícil interpretar el conjunto del mensaje. Puesto que la idea de dos figuras mesiánicas –en la que el Mesías de Aarón tiene primacía sobre el Mesías de Israel– se encuentra en otros pasajes (p. ej., 1QS 9,11; 1QS<sup>a</sup> 2,11-14.18-20), podría estar reflejada también aquí<sup>118</sup>. La palabra equivalente a reinado (*malkut*) aparece por tercera vez en la bendición de los sacerdotes (4,25-26). La bendición expresa el deseo de que el sacerdote sirva a Dios eternamente “en el palacio del reino”, es decir, en el templo escatológico. Tal fórmula deja entrever la tradicional idea veterotestamentaria de que Dios está entronizado como rey en su templo. Pero esta imagen no tiene un carácter dominante en 1QS<sup>b</sup> en particular ni en el material de Qumrán en general.

Hasta qué punto pueden ser pobres en referencias al reinado de Dios los documentos de Qumrán relativos a ritos y cantos litúrgicos queda de manifiesto en la más importante colección de himnos, los *Himnos de acción de gracias* o *Salmos Hodayot* (1QH), quizá compuesta (al menos en parte) por el fundador de la comunidad, el Maestro de Justicia. En toda la colección de unos veinticinco himnos, Dios es invocado como rey una sola vez, y además se trata simplemente de un título dentro de una serie de ellos: «Eres príncipe de los dioses, y rey de los gloriosos, y señor de todo espíritu, y dueño de toda criatura» (1QH 10,8). Los *Himnos de acción de gracias* constituyen, pues, un buen ejemplo de lo que sucede con la mayor parte del material de Qumrán: la imagen del reinado de Dios está presente, pero no de una manera profusa ni dominante.

Una excepción a esta observación general es la obra –de la que desgraciadamente se conservan sólo fragmentos– llamada *Cantos para el holocausto del sábado* o *Cantos del sacrificio sabático* (4QSirSabb<sup>a,b</sup>, MasSirSabb<sup>i</sup> y 11QSirSabb<sup>b</sup>)<sup>119</sup>. A la manera típica de Qumrán, los cantos relacionan la liturgia de la comunidad qumranita con el culto ofrecido a Dios por los ángeles en el templo-palacio del cielo. Basándose en las visiones del trono-carro de Dios y del nuevo templo recogidas en el libro de Ezequiel, los cantos sugieren un santuario celestial, completado con el

trono-carro, la *merkaba*, que posteriormente dará origen a mucha especulación en la literatura de la mística de la “merkabah” y en las “hekaloth” (palacios celestiales) del judaísmo antiguo y medieval. El énfasis en la liturgia del templo-palacio celestial de Dios hace que los cantos difieran notablemente de casi toda la literatura de Qumrán en un aspecto: las imágenes del rey divino y de su reino abundan en ellos. Tan abundantes son esas imágenes que, cuando no están presentes en algún fragmento, cabe presumir con bastante certeza que se hallaban en lo que falta del texto. Los fragmentos más extensos hablan repetidamente del “rey de la gloria” o “majestad” y de su “reinado”. A estos testimonios se pueden añadir los fragmentos de otros dos manuscritos de la Cueva 4, llamados *Los cantos del sabio* (4QSir<sup>a,b</sup>, compuestos de 4Q510 y 4Q511). Las imágenes de un rey y un reinado no aparecen profusamente en esta obra, pero el título puesto al comienzo de 4Q511 es: «[Cantos] de alabanza: bendiciones [para el] rey de la gloria». A mayor abundamiento, señalemos que el vocabulario relativo a la realeza y al reinado de Dios se encuentra a veces en otros fragmentos de los textos litúrgicos de Qumrán, pero la falta de contexto impide sacar de ellos mayores conclusiones. En conjunto, las oraciones y cantos litúrgicos de Qumrán son considerablemente pocos en la utilización de las imágenes del reinado de Dios. Y en la obra que representa la excepción, los *Cantos del sacrificio sabático*, el reinado de Dios es concebido como una realidad mística, celestial, a la que los qumranitas tienen acceso por medio de la liturgia esotérica de la comunidad, que participa así en el culto ofrecido por los ángeles. Esto es difícilmente asimilable al reinado escatológico de Dios, inminente aunque de algún modo ya actual, proclamado públicamente por Jesús a todo Israel.

3) La exégesis, la interpretación de los textos bíblicos sagrados a la luz de la historia y las esperanzas de la comunidad de Qumrán, desempeñó un papel importante en la vida de la secta, dado que tal exégesis definía autorizadamente la identidad del grupo frente a otras ramas del judaísmo y prometía que, al final, la secta quedaría justificada y triunfante. No suele haber pasajes relativos al reinado de Dios en esas obras exegéticas, que son comentarios seguidos al texto de una sola obra bíblica (p. ej., el *Péser de Habacuc*). En cambio, tales pasajes tienden a aparecer en composiciones que mezclan y reelaboran textos y referencias de varios libros, usualmente en un contexto escatológico. Buen ejemplo de ello es el *Midrás de los últimos días*, también llamado *Midrás escatológico* o *Florilegio* (4QFlor o 4Q174). Combina la promesa de Natán en 2 Sm 7,10-14 con Sal 1,1 y otros pasajes bíblicos para identificar a la comunidad de Qumrán como el verdadero templo y predecir la venida de dos figuras mesiánicas: la “rama de David” y “el intérprete de la ley”. En 4QFlor 1,3 se cita Ex 15,17-18: «En el santuario, oh Señor, que tus manos han construido; Yahvé reinará

por siempre jamás». Es significativo que el tema del reinado de Dios, introducido aquí simplemente para recalcar que la comunidad de Qumrán es auténtico templo, no figure en el texto restante.

Otra composición exegética que ha despertado gran interés es el midrás escatológico conocido como *Texto* (o *Midrás*) de *Melquisedec* (11QMelq), que en muchos aspectos constituye un péser sobre las prescripciones bíblicas que regulan los años jubilares (cf. Lv 25), reinterpretadas en términos escatológicos. Según el midrás, los períodos de la historia concluirán con el juicio final de Satanás y la liberación de los justos, que será llevada a cabo por un Melquisedec celestial (probablemente identificable con el ángel Miguel) en el Día de la Expiación, que pondrá fin al décimo ciclo jubilar. El midrás abunda en alusiones bíblicas, incluido el importante texto sobre el reinado de Dios de Is 52,7 (11QMelq 2,15-16): «Éste es el día de la salvación [o, posiblemente, paz] del que Dios habló a través de las palabras [o la boca] del profeta Isaías, quien dijo: “Qué hermosos sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena noticia de la salvación, diciendo: ‘Ya reina tu Dios’”». Casi todas las palabras de esta cita son tomadas luego aparte y sometidas a exégesis, salvo, aparentemente, el concepto clave de Dios como rey<sup>120</sup>. Este silencio habla muy claro sobre la relativa falta de interés de Qumrán por el reinado de Dios, incluso (¿o especialmente?) en un contexto escatológico de juicio final y liberación del mal.

4) El último documento de este sumario examen, la *Regla de la Guerra* o *Rollo de la Guerra* (1QM), es una especie de regla comunitaria, pero una regla para una situación muy específica: la guerra escatológica entre los hijos de la luz (i. e., los miembros de la comunidad de Qumrán) y los hijos de las tinieblas. Ante semejante perspectiva, alguien pensará que, si alguno de los documentos de Qumrán es susceptible de contener referencias al reinado de Dios, se trata precisamente de éste. Y no irá muy descaminado. En 1QM 12,8 y 19,1, Dios es llamado “rey” (de hecho, en ambos casos se dice que es “santo”, “Señor” y “rey de la gloria”). En 6,6, se anuncia que el reinado (*meluka*) pertenecerá al Dios de Israel. En 12,7 figura esta invocación: «Y tú, oh Dios, eres imponente en la gloria de tu majestad (*malkuteka*)». La misma oración alaba a Dios, que reinará (*limlok*) a través de los tiempos y edades (12.3.16). En la columna 19, después de invocar a Dios como el rey de la gloria, se predice que serán derrotados los reyes de las naciones hostiles (19,6) y que Israel compartirá el reinado de Dios (19,7-8, aunque, en este punto, las lagunas que presenta el manuscrito hacen el texto dudoso). Una última referencia se encuentra en un fragmento de una versión diferente de la *Regla de la Guerra*, o una adición a ella, descubierto en la Cueva 4 (4Q491 *fragmento* 11 [= *M<sup>a</sup>*], titulado “El canto de Miguel y el Justo”. El que habla

(¿Miguel?) declara al final del fragmento: «Soy contado entre los “dioses”, y mi gloria está con los hijos del rey [presumiblemente, Dios el Señor]»<sup>121</sup>. Un dato interesante es que 1QM sigue la pauta establecida por 1QS: cuando se alude a la división dualística del mundo entre hombres y espíritus buenos y malos, el vocabulario aplicado a los dos reinos o dominios de criaturas en guerra se toma regularmente del verbo *mashal*, referente a la acción de gobernar en general (así 1,5.15; 10,12; 13,10-11; 14,9-10; 17,5.7; 18,1.11), no del verbo *malak*, más estrechamente vinculado con la acción de gobernar como rey y cuyo propio sujeto parece ser únicamente Dios<sup>122</sup>.

Por tanto, para nuestro objeto, la *Regla de la Guerra* es el documento más importante de Qumrán, dado que sólo en él se alude repetidas veces a la realeza de Dios en el contexto de la lucha escatológica entre el bien y el mal, a la par que se distingue entre el reinado trascendente de Dios y los dominios dualísticos de las criaturas buenas y malas. Dios, claro está, reina en el cielo eternamente; pero, llegado el tiempo final, ejercerá su reinado a través de los israelitas fieles a él (i. e., los qumranitas), que derrotarán a las fuerzas del mal y compartirán para siempre el dominio de Dios<sup>123</sup>. Debemos admitir, sin embargo, que, ni siquiera en el caso de la *Regla de la Guerra*, la imagen del reinado de Dios –por no hablar de la expresión específica “reino de Dios”– desempeña un papel preponderante a lo largo de todo el documento. Además, la truculenta descripción –no exenta de complacencia– de cómo, al final de este mundo presente, una pequeña secta del judaísmo masacrará a los malos judíos (i. e., los no esenios)<sup>124</sup>, así como a los gentiles, no coincide precisamente con el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios.

En resumen, pese a todas sus peculiaridades, los documentos de Qumrán encajan en el patrón general resultante de los libros proto-canónicos y deuterocanónicos veterotestamentarios y de los pseudoepígrafos. La imagen del reinado/reino de Dios falta en algunas de las obras, es mencionada sólo de paso en otras y tiene una presencia importante en otras más; pero difícilmente puede decirse que domine toda una obra o sea, en el conjunto de ella, un tema central. En Qumrán, los *Cantos del sacrificio sabático*, de carácter místico y litúrgico, pueden ser considerados como una única excepción. La expresión concreta “reino de Dios” no aparece sino muy tardíamente (en el AT sólo se encuentra en el libro de la Sabiduría) y sigue siendo relativamente rara en el material algo anterior a Jesús o contemporáneo a él.

Así pues, lo que sugerí al comienzo de este capítulo parece confirmado. Si, por un lado, el criterio de testimonio múltiple supone un importante indicio de que Jesús usó el vocabulario y las imágenes del

“reino de Dios”, por otro, el criterio de discontinuidad revela ese uso como marcadamente distinto del que se encuentra en la literatura religiosa judía susceptible de ser datada con seguridad en tiempos anteriores a los de Jesús, así como, sorprendentemente, en la mayor parte de las obras neotestamentarias (salvo los Evangelios). Parece, por tanto, que Jesús echó mano de unas imágenes y un lenguaje presentes, pero no centrales, en el AT y en las tradiciones intertestamentarias del judaísmo y, conscientemente, decidió convertir el símbolo del reino de Dios en uno de los temas fundamentales de su propio mensaje.

Un punto merece especial atención antes de proceder a examinar el uso que Jesús hizo del símbolo. Como hemos visto, aunque éste siguió siendo utilizado en el período “intertestamentario” para aludir al reinado de Dios en el pasado y el presente de Israel y en la eternidad, tenía una marcada prominencia en los contextos apocalípticos, donde evocaba las esperanzas de la salvación definitiva de Israel en el futuro. Si, como afirman algunos críticos, Jesús no quería que su uso del símbolo entrañase esperanzas escatológicas con respecto al futuro, necesariamente debía haber aclarado –salvo que no le importara la comprensión de su mensaje– que no pensaba en una dimensión escatológica al emplear el símbolo. Y si lo utilizaba con referencia al futuro o en conexión con imágenes apocalípticas, pero sin intentar enseñar nada acerca del futuro escatológico (cuando Dios reinaría de forma definitiva sobre Israel), se condenaba, inexplicablemente, a ser mal entendido. En términos más simples: como cualquier maestro a lo largo de la historia, Jesús tenía que someterse en su trabajo a ciertas restricciones. Por creativas o innovadoras que sean las ideas de un maestro, como él no tenga en cuenta las imágenes, las ideas, los presupuestos y las concepciones del mundo desde los que funcionan las mentes de sus discípulos, no encontrará manera de impartir eficazmente su enseñanza<sup>125</sup>. Y Jesús, en todo caso, era un maestro eficaz, que se afanaba por comunicar aquello en lo que él creía y por convencer al pueblo de su verdad. En consecuencia, de haber empleado el símbolo del reino de Dios en un sentido directamente contrario a las connotaciones escatológicas con las que solía ser relacionado, habría procurado explicar su propio uso del símbolo, y más aún si pretendía negar todas las expectativas escatológicas.

Estas observaciones no resuelven *a priori* la cuestión de la escatología en el mensaje de Jesús, ni implican que el uso perceptible en los libros apócrifos y pseudoepígrafos o en Qumrán fuera para Jesús normativo. Simplemente nos recuerdan que, cualquiera que fuese su mensaje, él trabajaba dentro de una tradición religiosa y con símbolos religiosos establecidos que tenían una larga historia. Si, para introducir su propio mensaje, deseaba modificar esos símbolos, tenía que hacerlo dentro de los condicio-



namientos impuestos por la historia. Todo lo que hemos visto en este capítulo ha estado dirigido a ayudarnos a entender esos condicionamientos, que Jesús podía aceptar, rechazar o modificar, pero difícilmente ignorar si quería ser entendido. De cómo adaptó y renovó de hecho el símbolo del reinado de Dios y qué pretendió esencialmente transmitir con ello, nos ocuparemos en los dos próximos capítulos.

## Notas al capítulo 14

<sup>1</sup> Alguien puede echar de menos la presencia de un acontecimiento entre el bautismo y el ministerio público: las tentaciones de Jesús. Es preciso admitir que ese episodio cuenta con un testimonio múltiple, representado por la desconcertante y lacónica noticia de Mc 1,12-13 (aunque la verdadera referencia a las tentaciones se limita al v. 13) y un relato mucho más extenso sobre tres tentaciones en Q (Mt 4,1-11 || Lc 4,1-13). Aparte la idea de que Jesús fue tentado en el desierto por el diablo, las versiones marcana y Q del acontecimiento divergen grandemente. En Marcos, Jesús es sometido a prueba a lo largo de cuarenta días, pero no hay mención alguna de que ayunase. Es más, la declaración de que “los ángeles le servían [διηκουονου]”, aparentemente todo el tiempo, sugiere que le sirvieron comida (uno de los sentidos originales de διακουέω) durante los cuarenta días. La presencia de fieras en Marcos es difícil de interpretar; quizá el evangelista quiso sugerir con ellas el retorno a la paz del paraíso (¿Jesús como nuevo Adán?). Sobre esto, cf. Eduard Schweizer, *Das Evangelium nach Markus* (NDT 1, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1968) 22.

En cambio, la tradición Q presenta a Jesús ayunando los cuarenta días, con la idea implícita de que al final de ese periodo sintió realmente hambre. Según Lucas, el diablo estuvo tentando a Jesús durante toda la cuarentena, en cambio, Mateo parece decir que las tentaciones no comenzaron hasta el final de ella. Las tres tentaciones, acompañadas de un duelo a base de citas del Deuteronomio y de Sal 91 entre Jesús y el diablo, giran en torno a cual es el verdadero significado de ser el Hijo de Dios y el Mesías de condición real (en lo cual hay reminiscencias de la voz divina oída en el bautismo). A la vista de estas notables diferencias entre las versiones marcana y Q del episodio, lo único que ambos relatos tienen en común es la idea de que, inmediatamente después de su bautismo, Jesús fue conducido por el espíritu al desierto, donde, tentado por Satanás, supo salir victorioso (aun cuando este último punto está implícito, más que manifiesto, en el texto de Marcos). Respecto a la redacción mateana de Q, véase Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaus*, 99-104, para la redacción de Lucas, cf. Fitzmyer, *Luke I*, 507-20. Kloppenborg (*Formation*, 246-62), tras recordar cuántos críticos de Q consideran el pasaje de las tentaciones como un desconcertante estorbo, cree solucionar en parte la dificultad diciendo que es una adición tardía a Q. Yo entiendo, en cambio, que la presencia de ese relato en Q apoya mi tesis de que debemos aceptar Q como lo que es, un “cajón de sastre” teológico.

Hay que señalar también que, como era de esperar, en Juan no hay ningún relato paralelo al de las tentaciones, no encajaría en la alta cristología de un Evangelio que empieza con la proclamación de la Palabra hecha carne. La batalla de Jesús con el diablo, finalizada triunfantemente con el gran exorcismo de la crucifixión de Jesús (el evento que verdaderamente expulsa a Satanás del mundo [Jn 12,31-32]), es un motivo presente en varios lugares del cuarto Evangelio, especialmente a partir del cap. 8. Sobre esto, véase Raymond E. Brown, “Incidents That Are Units in the Synoptic Gospels but Dispersed in St. John” *CBQ* 23 (1961) 143-60, esp. 152-55. Ningún

otro escrito del NT ofrece una referencia al relato, marcado o Q, de la prueba a que es sometido Jesús en el desierto

Ante tan escasas fuentes y sus encontrados relatos de las tentaciones resulta extremadamente difícil decidir sobre su historicidad. A esto se añade el hecho de que, como el núcleo de la narración se refiere a una lucha con un ser preterrenal en el desierto, en la que no hay presencia de testigos, el relato no pertenece al material evangélico susceptible, en principio, de verificación por parte de cualquier investigador, creyente o no. En el mejor de los casos, sobre la base de Marcos y Q, se puede arguir que, inmediatamente después de su bautismo, Jesús se retiró por algún tiempo al desierto de Judea y allí experimentó una lucha espiritual interior en preparación para su ministerio público. Aunque eso es posible, hay que reconocer que toda la tradición sobre la tentación de Jesús por Satanás en el desierto puede ser una representación simbólica de la lucha apocalíptica entre Dios y el diablo profetizada para los últimos días, que —según la fe cristiana— se hizo realidad en el ministerio (especialmente en los exorcismos) de Jesús y culminó en su crucifixión y resurrección. Todo esto constituye, obviamente, una declaración de fe. Lo cual no implica que el episodio no sea verídico, pero lo invalida como dato para la clase de investigación que tratamos de llevar a cabo en esta obra. Sobre la idea de que el relato es una especie de midras agádico basado en textos del Deuteronomio, véase Davies / Allison, *Matthew* I, 353, sin embargo, estos autores dejan abierta la posibilidad de un núcleo histórico (p. 357). Para un intento similar, e incluso más imaginativo, de preservar algún núcleo histórico (que, en todo caso, sería muy pequeño y vago), cf. Jeremias, *Theology* 70-74. Tras considerar varias soluciones (interpretación literal, interpretación parabólica, lenguaje figurado o dramatización de lo que Jesús experimentó durante su ministerio), Fitzmyer (*Luke* I 510) observa prudentemente «Después de todo, su significado [el de las escenas de las tentaciones] es más importante que cualquier intento de poner a salvo su historicidad». Véase también Jacques Dupont, *Les tentations de Jésus au désert* (StudNeot 4, Bruges-Desclée de Brouwer, 1968), Ernst Best, *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology* (SNTSMS 2, Cambridge University, 1990) 1<sup>a</sup> ed. 1965). Para una diferente visión de las fuentes, cf. Wilhelm Wilkens, *Die Versuchung Jesu nach Matthäus* NTS 28 (1982) 479-89.

<sup>2</sup>Un examen detallado de este punto se encuentra en la sección III 'Resumen y advertencia final', correspondiente al capítulo 11 de la presente obra.

<sup>3</sup>Se ha escrito abundantemente sobre el reino de Dios. Para una introducción básica a ese símbolo o concepto junto con sugerencias bibliográficas, véase Karl Ludwig Schmidt, "βασιλεία" TDNT 1 (1964) 579-90, Rudolf Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man* (Lutterworth Library 9, ed. rev., London: Lutterworth, 1943) orig. *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch* (München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1954), Amos N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* (ed. rev. Westport, CT: Greenwood, 1978) 1<sup>a</sup> ed. 1950), Reginald H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (SBT 12, London: SCM, 1954), O. E. Evans, 'Kingdom of God, of Heaven', en *IDB* III, 17-26, Gosta Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus: A History of Interpretation from the Last Decades of the Nineteenth Century to the Present Day* (Edinburgh/London: Oliver and Boyd, 1963), Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1963), id., *Rediscovering the Teaching of Jesus* 54-108, id., *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1976), Oscar Cullmann, *Christ and Time* (ed. rev., Philadelphia: Westminster, 1964), orig. *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif* (Neuchâtel/Paris: Delachaux & Niestlé, 1947) trad. esp. *Cristo y el tiempo* (Barcelona: Estela, 1968), George Eldon Ladd, *Jesus and the Kingdom: The Eschatology of Biblical Realism* (Waco, TX:

Word, <sup>2</sup>1964), Richard H. Hiers, *Jesus and Ethics Four Interpretations* (Philadelphia Westminster, 1968), id., *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition* (University of Florida Humanities Monograph 33, Gainesville, FL University of Florida, 1970), id., *The Historical Jesus and the Kingdom of God Present and Future in the Message and Ministry of Jesus* (Gainesville, FL University of Florida, 1973), Bruce D. Chilton, *God in Strength Jesus' Announcement of the Kingdom* (The Biblical Seminar, Sheffield JSOT, 1987, 1<sup>a</sup> ed 1979), id. (ed.), *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Issues in Religion and Theology 5, Philadelphia Fortress, 1984), Odo Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58, Freiburg Universitätsverlag, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), Dale C. Allison, Jr., *The End of the Ages Has Come* (Philadelphia Fortress, 1985), George R. Beasley Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids Eerdmans, 1986), Wendell Willis (ed.), *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation* (Peabody, MA Hendrickson, 1987), Benedict T. Viviano, *The Kingdom of God in History* (Good News Studies 27, Wilmington, DE Glazier, 1988), Bruce J. Malina, "Christ and Time Swiss or Mediterranean?" *CBQ* 51 (1989) 1-31, Marc Zvi Brettler, *God is King Understanding an Israelite Metaphor* (JSOTSup 76, Sheffield JSOT, 1989), Gnlika, *Jesus von Nazaret*, 141-65

<sup>1</sup>Jeremias, *Theology*, 96. Declaraciones similares se encuentran, entre otros, en Johannes Weiss, *Jesus's Proclamation of the Kingdom of God* (Lives of Jesus Series, Richard Hiers / David Holland (eds.), Philadelphia Fortress, 1971) 57-60, orig. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (hrsg. von Ferdinand Hahn, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1964, 1<sup>a</sup> ed 1892), Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, 2 vols (London SCM, 1952) I, 4, orig. *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen Mohr [Siebeck], <sup>3</sup>1958), trad. esp. *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca Sigueme, <sup>3</sup>1997), Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, 64, Hiers, *The Historical Jesus and the Kingdom of God*, 11-12. Naturalmente, hay teólogos de la liberación, como Jon Sobrino (*Jesus in Latin America* [Maryknoll, NY Orbis, 1987] 81-97, orig. *Jesus en America Latina Su significado para la fe y la cristología* [Santander Sal Terrae, 1982]), que recalcan esto mismo, puesto que sus estudios del Jesús histórico dependen en buena medida de las reconstrucciones elaboradas por especialistas europeos como Jeremias y Bornkamm.

<sup>2</sup>Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 54

<sup>3</sup>Evans, "Kingdom of God", 20. Resulta obligado el empleo de "unos" con referencia a Q, M y L, puesto que la reconstrucción de esas fuentes es necesariamente hipotética. Lo que un crítico atribuye a M, otro puede atribuirlo a Q o a la redacción de Mateo, pero tales decisiones individuales no alteran sustancialmente el panorama. Por ejemplo, según el cálculo de Jeremias (*Theology*, 31), la expresión se encuentra 13 veces en Marcos, 9 en Q, 27 en Mateo, 12 en Lucas y 2 en Juan.

<sup>7</sup>Como veremos, las apariciones de "reino de Dios" se hacen más frecuentes en el targum Jonatan a los Profetas, pero la datación del material es extremadamente difícil.

<sup>8</sup>Sobre esto, cf. Jeremias, *Theology*, 32

<sup>1</sup>Vease al respecto Karl Paul Donfried, "The Kingdom of God in Paul", en Wendell Willis (ed.), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, 175-90

<sup>0</sup>En Hch 1,3, Lucas presenta a Jesús resucitado hablando del reino de Dios a sus discípulos antes de su ascensión, en 8,12, lo menciona el mismo al resumir la predicación de Felipe, en 14,22, quizá pone un dicho tradicional en boca de Pablo y sus compañeros al hacerlos exclamar: «Tenemos que pasar muchas tribulaciones para

entrar en el reino de Dios» Sin embargo, Haenchen (*Die Apostelgeschichte*, 377) afirma que 14,22 muestra marcados rasgos del estilo lucano, Schneider (*Die Apostelgeschichte* II, 165-66) muestra como el versículo encaja perfectamente en la teología de Lucas En 20,25, κηρυσσω την βασιλειαν, incluido en el discurso de Pablo a los responsables de Éfeso, puede responder a un deliberado intento por parte de Lucas de relacionar la predicación misionera de Pablo con la de Jesús y la de sus primeros discípulos, cf Lc 8,1, 9,2 Por último, al resumir en Hch 28,23-31 la predicación de Pablo en Roma, Lucas dice que proclamaba “el reino de Dios” Como podemos ver, casi todas las veces que esta expresión figura en Hechos es dentro de un resumen que hace Lucas de lo dicho por alguien o de una formulación, muy probablemente suya, que él pone en boca de otro

<sup>11</sup>A estos ejemplos se podrían añadir Ap 1,6 y 5,10, donde se dice, respectivamente, que Jesús “nos” y “los” ha “constituido en reino y en sacerdotes” para Dios. Esto parece tener el sentido de que el Cristo muerto y resucitado ha convertido a los creyentes en un grupo de reyes-sacerdotes que ofrecen culto a Dios, idea que difiere de la noción de “reino de Dios” presente en los Evangelios

<sup>12</sup>Jeremias (*Theology*, 32-34) refuerza este argumento señalando las muchas frases del Evangelio en que figura la palabra “reino” y que «no tienen paralelos (ni siquiera profanos) en el lenguaje de los contemporáneos de Jesús» (p. 32) La opinión de que sólo unos cuantos dichos relativos al reino son auténticos y que “el reino de Dios” no era un concepto central para el Jesús histórico es defendida por Ernst Bammel, “Erwagungen zur Eschatologie Jesu”, en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica* (TU 88, Berlin Akademie, 1964) III, 3-32, esp. 7-19 y 28-32 La descripción que hace Bammel de un Jesús no escatológico se basa en su arbitrario rechazo, con poca o ninguna argumentación, de varios dichos clave sobre el reino que apuntan a la escatología futura contenida en el mensaje del Jesús histórico Algunos de ellos serán examinados detenidamente –y juzgados auténticos– en el capítulo 15 No viene mal, de todas formas, recordar que hay exegetas, como Bammel, que niegan a la escatología futura y al símbolo del “reino de Dios” un lugar principal en la predicación del Jesús histórico Así pues, se hace necesario un examen minucioso del símbolo y su función dentro del pensamiento escatológico de Jesús

<sup>13</sup>Aunque, a veces, se utilizan expresiones alternativas como “su reino” (2 Tim 4,18) o “reino de su Hijo” (Col 1,13)

<sup>14</sup>En Mateo, βασιλεια (“reino”) aparece 55 veces, βασιλεια των ουρανων (“reino de los cielos”) 32 veces y βασιλεια του θεου (“reino de Dios”) 4 veces El plural ουρανων (lit. “de los cielos”) refleja la forma plural de la expresión hebrea correspondiente –y quizá subyacente– *malkuta’ di semayya’* Dada la tendencia de Mateo o su tradición a multiplicar las referencias al reino, hay que ser cautos en la utilización de material específicamente mateano para determinar el mensaje del reino del Jesús histórico Por ejemplo, Lundstrom (*The Kingdom of God*, 236) emplea con demasiada despreocupación textos como Mt 5,20 y 5,48, sin preguntarse si, parcial o totalmente, pueden ser creaciones redaccionales mateanas

<sup>15</sup>Realiza un intento en ese sentido Margaret Pamment, “The Kingdom of Heaven According to the First Gospel” *NTS* 27 (1981) 211-32 Esta autora trata de demostrar que, en Mateo, “reino de los cielos” es una realidad inminente pero totalmente futura, mientras que “reino de Dios” representa un reino actual Su teoría naufraga, sobre todo, al estrellarse contra los escollos de 11,11-12 y 19,23-24

<sup>16</sup>Sobre la base de esta afirmación, véase mi reconstrucción de la historia de la iglesia mateana en Raymond E. Brown y John P. Meier, *Antioch and Rome* (New York/Ramsey, NJ Paulist, 1983) 12-72

<sup>7</sup>Veces que figura el nombre de Dios en los dichos del Jesus sinoptico Marcos, 35, Mateo, 33, Lucas, 65

<sup>18</sup>El único caso en los libros deuterocanonicos/apócrifos del AT es Sab 10,10 «La [divina sabiduria] le mostró [a Jacob] el reino de Dios» (ἐδειξεν αὐτῷ βασιλειαν θεου) La referencia es al sueño de Jacob en Betel (Gn 28,10-17) sobre una escalera o «escala» que llegaba hasta el cielo. Nótese la diferencia con respecto al uso del NT en Sab 10,10, el reino de Dios es el que esta situado en el cielo y es revelado a traves de una vision al elegido. Ejemplos dispersos se encuentran en los pseudoepigrafos del AT, vease, p. ej., en SalSI 17,3, «el reino de nuestro Dios» (ἡ βασιλεια του θεου ἐμῶν)

<sup>19</sup>Sobre todo esto, cf. Jeremias, *Theology*, 97

<sup>20</sup>Su uso de la forma constructa *malkut 'elaha* es otra posibilidad, al igual que la elegante *malkuteh di elaha*

<sup>1</sup>Es preciso reconocer que tambien algunas de las expresiones alternativas presentan sus dificultades. Asi, «reinado de Dios», en vez del ejercicio de la dignidad real, puede dar a entender el tiempo, aunque sea eterno, de ese ejercicio. Por su parte, «gobierno de Dios» no recoge la realeza del gobernante, y «gobierno de Dios como rey», aunque una expresion mas exacta, no deja de tener cierta pesadez. Por eso doy preferencia a la expresion tradicional, aunque sin renunciar al uso de las otras si el contexto lo requiere

<sup>22</sup>Philip Wheelwright, *Metaphor and Reality* (Bloomington, IN/London Indiana University, 1962) 45 69, 92-110. Una distincion similar entre «signo» transparente y «símbolo» opaco se encuentra en Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston Beacon, 1967) 10 18, orig. *La symbolique du mal* (Paris Aubier, 1960)

<sup>23</sup>Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 29 34

<sup>24</sup>Brettler observa casi al final de su monografia (*God is King*, 165) «Aunque me he referido en terminos generales a «la» metáfora «Dios es rey», no es una metáfora unica ni fija. Segun los distintos usos que se hacen de ella en diferentes contextos y en diferentes periodos, van variando los significados del reinado de Dios»

<sup>25</sup>Perrin, *o. c.*, 33

<sup>26</sup>A esto parece referirse Dale Patrick («The Kingdom of God in the Old Testament», en Wendell Willis [ed], *The Kingdom of God in the 20th-Century Interpretation*, 67-79) cuando nota (p. 70) que «Jesus emplea la expresion βασιλεια του θεου para despertar en sus lectores un conjunto de ideas, asociaciones y metáforas. Ellos tienen ya alguna idea de lo que el esta hablando. Cualquiera que sea el giro que el desee imprimir a esa idea [incluidos los conflictos que pretenda provocar contra opiniones recibidas sobre el reino], él la relaciona con los varios conceptos que tienen en su mente quienes le escuchan». Una observacion similar se encuentra en Lundstrom, *The Kingdom of God*, 232

<sup>27</sup>Una relacion de las distintas posibilidades de interpretar la referencia temporal de «reino de Dios» es ofrecida por Everett Ferguson, «The Kingdom of God in Early Patristic Literature», en Wendell Willis (ed.), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, 191-208, esp. 191 92. Las principales tesis de exegetas del siglo XX (una escatologia puramente inminente, segun Johannes Weis y Albert Schweitzer, una escatologia realizada, segun C. H. Dodd, un Jesus escatologico que, desmitificado, pasa a existir autenticamente en el «ahora» del creyente, segun Rudolf Bultmann, una posicion intermedia de ya/aun no [similar a la escatologia en proceso de realizacion de Joachim Jeremias], defendida por Werner Georg Kummel y George Eldon Ladd,

y un reino como metáfora y símbolo literario, según Amos Wilder y Norman Perrin) son objeto de examen y análisis en los siguientes ensayos del libro de Willis Wendell Willis, "The Discovery of the Eschatological Kingdom Johannes Weiss and Albert Schweitzer", 1-14, Richard H. Hiers, Jr., "Pivotal Reactions to the Eschatological Interpretations Rudolf Bulmann and C. H. Dodd", 15-33, Eldon Jay Epp, "Mediating Approaches to the Kingdom Werner Georg Kummel and George Eldon Ladd", 35-52, W. Emory Elmore, "Linguistic Approaches to the Kingdom Amos Wilder and Norman Perrin", 53-65

<sup>28</sup> Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, 45

<sup>29</sup> M. Eugene Boring, "The Kingdom of God in Mark", en Wendell Willis (ed.), *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, 131-45, esp. 134-45. Bernard Brandon Scott (*Jesus, Symbol Maker for the Kingdom* [Philadelphia: Fortress, 1981] 10-11) lleva aun más lejos la tesis de Perrin. Toda referencia al futuro es rechazada en favor de un símbolo flexible que «utiliza las relaciones de Dios con su pueblo como rey en el pasado para indicar como se relaciona con el ahora». La posición de Scott es objeto de dura crítica por parte de E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985) 7, 125-29. Simplemente por el carácter del método empleado, el enfoque literario moderno, ahistórico y sincrónico que Scott aplica a las parábolas, aun proporcionando ideas estéticas interesantes, no logra hacernos entrar en contacto con un judío del siglo I llamado Jesús.

<sup>30</sup> Por eso no tengo nada que objetar contra la afirmación de Brettler (*God is King*, 161) de que un detenido análisis de todo lo relacionado con la metáfora de Dios como rey debe ir más allá de un estudio de la raíz hebrea *mlk*.

<sup>31</sup> Deseo subrayar desde el principio que, en este capítulo, nuestra investigación tendrá como centro el símbolo/concepto "reino de Dios" en su estricto sentido teológico. No voy a tratar de examinar en detalle cada una de las figuras intermedias o mesianicas (p.ej., los ángeles, Miguel, Melquisedec, el rey David y el sumo sacerdote o profeta escatológico) que pudieran desempeñar una función auxiliar en la instauración o en el gobierno del reino de Dios. Tales consideraciones son más propias de una investigación sobre la idea que Jesús tenía de sí mismo y de su papel en el reino de Dios verdadero (cuestión que será abordada en un capítulo posterior). Como vamos a ver incluso en el presente resumen, las referencias judías al reino de Dios lo mismo podían utilizar que prescindir de las figuras intermedias.

<sup>32</sup> La nueva *RVS* traduce literalmente el hebreo como "el trono del reino del Señor", mientras que la *NAB* se toma una mayor libertad "el trono real del Señor". Similar a 1 Cr 28,5 es el uso que se encuentra en la promesa de Natan a David (1 Cr 17,14) «Lo consolidaré [el linaje de David] en mi casa y en mi reino [*malkuti*]». Notese que en estos dos pasajes se establece una relación entre el reino de Yahvé y el trono y la estirpe de David. Algunos autores opinan que la visión, típica del Cronista, del reino davidico como una realización del reinado de Dios revela una concepción mesianica conectada con la idea del reinado escatológico de Yahvé, sobre esto, cf. Camponovo, *Königtum* 90-91.

<sup>33</sup> Alguien podría añadir Sal 45,7 (TM), pero, muy probablemente, la declaración "el cetro de la rectitud es el cetro de tu reino" está dirigida al rey israelita, que, por etiqueta cortesana, recibe el tratamiento honorífico de *'elohim* ("Dios").

<sup>34</sup> Como advierte Walter Baumgartner en su artículo sobre *malku*, en la parte aramea del *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* de Koehler-Baumgartner (p. 1094), no siempre es fácil distinguir los casos donde *malku* significa "reino" de aquellos otros donde significa "reinado". Por poner un pequeño ejemplo, Klaus Koch ("Offenbaren

wird sich das Reich Gottes" NTS 25 [1978-79] 158-65) opina que en el targum Jonatan a los Profetas, *malkuta* suele tener el sentido espacial de reino, aunque de hecho ese sentido no puede divorciarse totalmente del sentido dinámico del ejercicio del poder. Aunque Camponovo (*Konigtum*, 430) admite diferentes sentidos en diferentes contextos, no se muestra tan dispuesto a aceptar un sentido predominantemente espacial en el caso del reino/reinado escatológico de Yahve. Esa misma ambigüedad se da en los equivalentes hebreos. Camponovo (*ibid*, 70) nota la dificultad de decidir el sentido exacto en cualquiera de las palabras semíticas "reales" de un pasaje dado del AT. Por poner otro ejemplo concreto John J. Collins ("The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha", en Wendell Willis (ed.), *The Kingdom of God in the 20th-Century Interpretation*, 84) distingue en el libro de Daniel tres aspectos del arameo *malku*: la soberanía de Dios, que acaba con todos los reinos, el dominio sobre la tierra por parte del pueblo judío en un reino que Dios instaurará al final de los tiempos, y el reino apocalíptico de los ángeles, que lleva aparejada la exaltación de los justos después de la muerte. Un poco más adelante examinaremos si estas distinciones son válidas.

<sup>35</sup> Así Camponovo (*o c*, 70, 73), quien sugiere que el uso de la forma abstracta en *-ut* pudo haberse incrementado por influencia aramea.

<sup>36</sup> David Winston (*The Wisdom of Solomon* [AB 43, Garden City, NY: Doubleday, 1979] 20-24) señala que se ha defendido una fecha tan temprana como el 220 a. C., no obstante, él aboga con entusiasmo por los turbulentos días del emperador romano Cayo Calígula (reinante 37-41 d. C.). También es considerada en serio esta datación por George W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* (Philadelphia: Fortress, 1981) 184. Si llegara a ser admitida, esta fecha tan tardía podría tener algunas llamativas consecuencias para los cristianos que aceptan el libro de la Sabiduría como canónico. Para ellos, el llamado "período intertestamentario" habría durado, desde un punto de vista literario, unos diez años (por lo general, 1 Tes. es datada ca. 50 d. C.).

<sup>37</sup> La cuestión de si el verbo *malak* se debe entender en sentido incoativo ("Yahvé se ha hecho rey"), en sentido durativo ("Yahve gobierna como rey") o en ambos es discutida por Camponovo (*o c*, 78). Razonablemente, este autor observa que el verbo en sí admite cualquiera de esos sentidos y que, por tanto, el contexto debe decidir cada caso particular.

<sup>38</sup> Patrick ("The Kingdom of God in the Old Testament", 72) ofrece una lista de pasajes del AT que utilizan formas verbales como *ymlok* o locuciones nominales con *melek* ("rey") en referencia a Dios. Como señala Patrick (p. 74), cuando se emplea el verbo *shapat* ("juzgar") en relación con Dios, a menudo equivale funcionalmente al verbo *malak*. Aunque las formas verbales son quizá las más importantes expresiones del símbolo, no hay que olvidar la presencia del nombre *melek* aplicado a Yahve, sobre todo en salmos y oraciones.

<sup>39</sup> Especialmente asociado con este punto de vista se encuentra Sigmund Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols. (Oxford: Blackwell, 1962) I, 106-92. Para una idea general del problema y reservas sobre la posición de Mowinckel, cf. Brettler, *God is King*, 139-58, 166-67.

<sup>40</sup> Un resumen de opiniones al respecto es ofrecido por Camponovo, *Konigtum*, 76-78. En pp. 91-95 examina brevemente el contenido de esos salmos. En pp. 95-102 pasa a considerar otros salmos que tocan el tema del reinado de Yahve: Sal 29, 10, 68, 25, 145 y 146, 149, 2, 24, 7-10, 95, 3, 10, 16, 103, 19, 22, 29, 44, 5, 74, 12, 5, 3, 48, 3, 84, 4.

<sup>4</sup> Camponovo, *o c.*, 77 78 (en especial con referencia a Claus Westermann, que ve en esos salmos la influencia del Segundo Isaías)

<sup>4</sup> Sobre la dificultad de determinar el sentido exacto de Ex 19,6, vease Camponovo, *o c.*, 81, similarmente, sobre Dt 33,5, cf pp 83 84

<sup>43</sup> Al establecimiento de su reinado sobre Israel por parte de Yahve mediante su accion salvifica se alude tambien, indirectamente, en el segundo oraculo de Balaan (Nm 23,21) El texto es algo oscuro, la nueva RVS traduce «El Señor su Dios esta con ellos, aclamado entre ellos como rey»

<sup>44</sup> Sobre el problema de las dos lineas de pensamiento en la historia deuteronomista, cf Camponovo, *o c.* 85 89

<sup>45</sup> Como observa Camponovo (*o c.*, 103), es relevante que la mas antigua referencia del AT al reinado de Yahve susceptible de ser datada con certeza (Is 6,5) relacione ese reinado con el templo de Jerusalem

<sup>46</sup> Para un comentario sobre Is 52,7 10, cf Claus Westermann, *Isaiah 40 66* (OTL, Philadelphia Westminster, 1969) 249 52, orig *Das Buch Jesaja Kapitel 40-66* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, <sup>2</sup>1970)

<sup>47</sup> Para comentarios sobre Is 24,21 23 y 33,1 24, cf Otto Kaiser, *Isaiah 13 39* (OTL, Philadelphia Westminster, 1974) 192 96, 336 50, orig *Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 13 39* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1973)

<sup>48</sup> Es de suponer que Jesus habria leido el titulo de rey en las tres ultimas citas, aunque algunos de los pasajes donde se menciona ese titulo pueden ser adiciones posteriores, vease Camponovo, *Königtum*, 110 En todo caso, tales adiciones habrian sido efectuadas antes del tiempo de Jesus

<sup>4</sup> Aqui es importante recordar que Jesus y sus contemporaneos leerian el libro de Isaías como un todo, sin distinguir en el, como se hace modernamente, un Segundo ni un Tercer Isaías En realidad, el Tercer Isaías no utiliza la imagen del rey divino como base de sus esperanzas y exhortaciones, pero, naturalmente, un lector del siglo I identificaria sus profecias con las del Segundo Isaías, que si hace uso del simbolo de Yahve como rey

<sup>5</sup> En el texto doy la numeracion de los versiculos correspondiente al TM, que es la seguida por la NAB, la nueva RSV presenta la siguiente numeracion 4,17 25 32 34 35 37 Vease tambien 3,33 en el TM (en la nueva RSV 4,3, en la NAB 3,100) «Su reino [el de Dios] es un reino de eternidad [= un reino eterno], y su reinado va de generacion en generacion», y 6,27 «Su reino no sera destruido, su gobierno soberano no tendra fin» En el gran himno de los tres jovenes, que figura en los LXX y en la version de Teodocion, Dios aparece sentado «en el trono de tu reino» (LXX Dn 3,54) Sobre el caracter secundario del himno de los tres jovenes, vease Carey A Moore, *Daniel Esther and Jeremiah The Additions* (AB 44, Garden City, NY Doubleday, 1977) 43 44

<sup>51</sup> En relacion con la idea de los cuatro imperios mundiales sucesivos, cf Louis F Hartman / Alexander A Di Lella, *The Book of Daniel* (AB 23, Garden City, NY Doubleday, 1978) 29 42, Collins, «The Kingdom of God in the Apocrypha y Pseudepigrapha», 81 95, esp 81 82 La idea puede tener su origen en Persia

<sup>52</sup> El contexto primitivo de estas profecias es la esperanza en una pronta liberacion de la persecucion llevada a cabo por Antioco IV Epifanes Naturalmente, Jesus y sus contemporaneos no se molestarian en efectuar una interpretacion historico critica de un texto como Daniel Qumran nos ofrece claras muestras (p ej), en el peser de



Habacuc) de como las antiguas profecias eran releidas para que tuvieran aplicacion en el presente y predijeran el futuro inmediato

<sup>53</sup>Al menos en la forma final del libro de Daniel, hay que relacionar de algun modo la resurreccion de los muertos del cap 12 con el reino perpetuo que Dios instaura para sus santos en los caps 2 y 7. Esta idea me lleva a ver como problematica la descripcion del reino perpetuo de 2,44 realizada por Collins ('The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha', 82) «Por el contexto debemos suponer que es un reino judio el que Dios creara para reemplazar, y destruir, los reinos gentiles anteriores. Difiere de los otros reinos en cuanto a su caracter imperecedero, pero, presumiblemente, es un reino politico y terreno como ellos». La solucion de Collins al problema consiste en distinguir entre el reino perpetuo del cap 2 y el reino perpetuo del cap 7. Este ultimo, a diferencia del anterior, tendria dos niveles, angelico y terreno, y los judios resucitados pertenecerian al reino angelico. A mi entender, las distinciones de las que deriva esta sintesis tienen algo de artificial. Entre otras cosas, parece extraño que el libro de Daniel introduzca la idea relativamente nueva (para el judaismo, en todo caso) de la resurreccion de los justos en el ultimo dia, solo con el fin de destinar a los judios resucitados en sus cuerpos a un reino angelico y celestial, en vez de a un reino eterno de judios en la tierra, ademas, toda la construccion descansa considerablemente en la identificacion del "semejante a un hijo de hombre" con el angel Miguel (pp 83-84). Sobre las dificultades que entraña esa identificacion, cf Alexander A. Di Lella, 'The One in Human Likeness and the Holy Ones of the Most High in Daniel 7' *CBQ* 39 (1977) 1-19. Si, en cambio, la figura humana es identificada con el reino verdaderamente humano de los judios fieles (en contraste con los reinos bestiales que lo preceden), parece seguirse que ese reino final humano (y judio) tiene un aspecto celestial o trascendente. Ello, sin embargo, no resuelve la precisa cuestion del donde y el como de ese reino final de los fieles. Posiblemente, el autor de Daniel no sentía un excesivo interes por los detalles implicitos en su grandiosa vision (cf Camponovo, *Konigtum* 125-26).

<sup>54</sup>Obstaculizan el tratamiento del material deuterocanonico/apocrito muchas cuestiones controvertidas sobre datacion de tradiciones y de redaccion, variantes de critica textual y revisiones diversas. Es muy posible que parte del material aqui tratado fuera compuesto en realidad antes de la redaccion final del libro de Daniel. Este es sin duda el caso del Ecclesiastico y quizas tambien el de Tobias. Al tiempo debemos recordar que el mismo Daniel tiene una larga historia de tradicion, dado que algunos de sus elementos se remontan al siglo III d. C. o incluso a una epoca mas temprana. Sin embargo, a fin de efectuar un examen ordenado, reunimos aqui todo el material deuterocanonico.

<sup>55</sup>Una vez mas surge el inconveniente de distintas ediciones y traducciones con diferente numeracion de los versiculos. La numeracion ofrecida en el texto corresponde a la edicion en dos volumenes de los LXX de Rahlfs.

<sup>56</sup>El testimonio es sumamente importante en este caso porque la oracion de Ben Sira se ha conservado en hebreo, en unos fragmentos procedentes de la geniza de El Cairo, para los textos hebreo, griego, latino y siriano, cf Francesco Vattioni, *Ecclesiastico* (Napoli: Istituto Orientale di Napoli, 1968) 186-91. Para un comentario, vease Patrick W. Skehan / Alexander A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39, New York: Doubleday, 1987) 420-23.

<sup>57</sup>En las versiones griega y siriana de Eclo 51,1 se invoca a Dios como rey, sin embargo, el texto hebreo dice "Dios de mi padre". Skehan y Di Lella (o. c., 560) prefieren la lectura con "rey". Como rey de reyes se alaba a Dios en el cap 51 (linea 14, segun la numeracion de Camponovo), en un himno aparte, que solo figura en el

manuscrito B de la geniza de El Cairo y que no parece haber pertenecido originalmente al Eclesiástico, cf Skehan / Di Lella, *o c* 569

<sup>78</sup>Sobre la dificultad de una adecuada designación crítico-formal, vease Carey A Moore, *Judith* (AB 40, Garden City, NY Doubleday, 1985) 71-76

<sup>79</sup>Con respecto a los problemas suscitados por el "Cantico de Judit", cf Moore, *o c*, 252-57 No debe preocuparnos si ese himno figuraba originalmente o no en el libro de Judit, puesto que los lectores antiguos lo habrían aceptado como parte de la obra

<sup>80</sup>A propósito de esto, cf *id*, *Esther* (AB 7B, Garden City, NY Doubleday, 1971) XXXII-XXXIV

<sup>81</sup>Cf *id*, *Daniel, Esther and Jeremiah The Additions*, 158-59

<sup>82</sup>Suponen siempre un problema las referencias a capítulos y versículos en las adiciones al libro de Ester, puesto que las distintas traducciones utilizan distintos sistemas Yo ofrezco aquí las referencias empleadas por la nueva RSV, que conserva la numeración de capítulos y versículos de la KJV

<sup>83</sup>Camponovo (*Konigtum*, 365-68) subraya que, en su opinión, la escena de 3,1-9 se refiere no a un juicio individual celebrado inmediatamente después de la muerte, sino al juicio general correspondiente al "día de Yahvé" Con lo cual, según Camponovo, el autor está mezclando conscientemente la idea griega de la inmortalidad del alma con las ideas escatológicas tradicionales judías Es en el juicio final donde los justos recibirán la corona real (το βασιλειον) de la gloria (5,6), es decir, su parte en el reinado de Dios que la inmortalidad hace posible

<sup>84</sup>Winston, *Wisdom of Solomon*, 33

<sup>85</sup>Cf George W E Nickelsburg, *Jewish Literature*, 175-79, *id*, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (HTS 26, Cambridge, MA Harvard University, 1972)

<sup>86</sup>El cielo es el reino de Dios en el sentido de que es el lugar donde y desde donde él ejerce su eterno gobierno soberano, por eso, en el libro de la Sabiduría (9,4-10, 18,15) se dice que el trono de Dios está en el cielo

Winston (*Wisdom of Solomon*, 217) nota que, según algunos comentaristas, *αγιων*, en Sab 10,10 (que el, junto con la NAB y la nueva RSV, traduce como "de las cosas santas"), alude al templo celestial (este es el sentido de τα ἅγια en Heb 9,12) o a la Jerusalén celestial Sin embargo, considerando la presencia de los ángeles en el episodio de Betel (οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ de LXX Gn 28,12), creo preferible tomar el genitivo plural *αγιων* como masculino Mas difícil resulta decidir si el genitivo es subjetivo (i.e., el conocimiento de Dios y del cielo que los ángeles poseen [así Camponovo]) u objetivo (el conocimiento sobre esos seres celestiales) Para varias interpretaciones del versículo, vease Camponovo, *Konigtum*, 373-75

<sup>87</sup>Sobre los problemas de la escatología del libro de la Sabiduría, cf Addison G Wright, "Wisdom", en *NIBC*, 511 Una comparación entre Eclesiástico y Sabiduría sobre la cuestión de la escatología se puede encontrar en Alexander A Di Lella, "Conservative and Progressive Theology Sirach and Wisdom" *CBQ* 28 (1966) 139-54

<sup>88</sup>Por tener una base común en el platonismo medio y en la teología judeoalejandrina (como se ve en toda su extensión en Filón), el libro de la Sabiduría y la epístola a los Hebreos muestran algunas afinidades

<sup>89</sup>Vease Jonathan A Goldstein, *I Maccabees* (AB 41, Garden City, NY Doubleday, 1976) 13 Goldstein cree que la ausencia de θεος con referencia al Dios

de Israel está motivada por el respeto hacia el nombre divino Pero habría que demostrar si, en época tan temprana, los judíos evitaron totalmente la palabra “Dios” por respeto, en vez de ese motivo, se podría aducir la relativa falta de preocupaciones estrictamente teológicas en 1 Macabeos, a diferencia de 2 Macabeos. También hay que señalar que, en algunos manuscritos, la lectura de 1 Mac 3,18 es τοῦ θεοῦ (“Dios”) y no τοῦ οὐρανοῦ (“cielos”)

<sup>6</sup> Es revelador que, en su examen de las diferentes ideas sobre la realeza, el reinado y el reino de Dios en los libros deuterocanónicos/apócrifos del AT, Camponovo (*Konigtum*, 185), en vez de ofrecer un estudio por separado de 1 Macabeos, pase inmediatamente a 2 Macabeos.

<sup>71</sup> Pero véase Goldstein, *I Maccabees*, 240-41, que interpreta el plural εἰς αἰῶνας como “las edades” y no “por siempre” Aunque justifica con un buen argumento la elección realizada, su intento de distinguir entre αἰῶν en singular y en plural parece forzado

<sup>72</sup> Jonathan A Goldstein, *II Maccabees* (AB 41A, Garden City, NY Doubleday, 1983) 4.

<sup>73</sup> Goldstein (*ibid*, 82) llega a afirmar que Jasón de Cirene (cuya historia fue condensada para crear 2 Macabeos) escribió su obra con el fin de desacreditar 1 Macabeos, que contenía «la propaganda de los odiados asmoneos».

<sup>74</sup> A veces, la mezcla de preocupaciones políticas y teológicas hace difícil juzgar cuál es el significado exacto de una determinada frase. Por ejemplo, cuando el autor escribe que Jasón “apostató de” o “se volvió contra” la tierra santa y el reino (2 Mac 1,7), ¿es tal reino el del monarca seléucida, el del sumo sacerdote legítimo o el de Dios? Camponovo (*Konigtum*, 186-88) se decanta por la tercera de esas opciones, pero la cuestión no está nada clara (cf *ibid*, p 187 n 142 para otras sugerencias).

<sup>75</sup> Véase Goldstein, *II Maccabees*, 305 Es curioso que Camponovo, en su estudio sobre la realeza divina en 2 Macabeos (o c, 185-90), preste poca atención al cap 7 (p 189)

<sup>76</sup> Como algunos incluyen 3 Macabeos entre los deuterocanónicos/apócrifos del AT, es preciso mencionar aquí las referencias al rey divino presentes en ese libro Hay dos pasajes importantes. En 3 Mac 2,1-20, el sumo sacerdote Simón ruega al rey divino que impida al rey egipcio entrar en el santo de los santos Dios es presentado como rey del cielo y señor de todas las criaturas, el creador de todo, que, sin embargo, ha escogido como suya la ciudad de Jerusalén Su pueblo, justamente oprimido por sus pecados, clama a Dios para que lo salve en esa conjuntura En una oración similar del anciano sacerdote Eleazar (3 Mac 6,1-15), Dios es rey precisamente porque es el creador todopoderoso de todas las cosas, el cual ha utilizado y volverá a utilizar su poder para salvar a su pueblo Israel cuando se encuentre amenazado de destrucción En 4 Mac, que tiene más de tratado filosófico, βασιλεύς no está referido a Dios, sino al mártir piadoso (7,10) y a la razón, que permite a los siete hermanos soportar el martirio (14,2, pero hay una lectura alternativa) Esto se aproxima al lugar común filosófico de que el sabio es rey, idea adoptada por Filón (*Sobre la migración de Abrahán*, 197, *Sobre Abrahán*, 261, *Sobre los sueños*, II, 244) En general, cuanto más se acerca el pensamiento judío a la cultura helenística del mundo grecorromano, más espiritualizado y racionalizado resulta el concepto del reino Leyendo a Filón, uno tiene la sensación de encontrarse a mundos de distancia de la proclamación de Jesús

<sup>77</sup> Véase especialmente el tomo I de su *Theology of the Old Testament*, 2 vols (Philadelphia: Westminster, 1961, 1967); orig. *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart: Klotz; Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), trad. esp.: *Teología*

*del Antiguo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1975). Es por esta razón por la que no termina de entusiasmarme el ingenioso libro de Beasley Murray, *Jesus and the Kingdom of God*. En esa obra, el “reino de Dios” se convierte en un símbolo tan abierto, tan comprensivo, que parece abarcar todo cuanto Beasley-Murray desea incluir en su grandiosa síntesis teológica de los dos Testamentos. No tengo inconveniente en admitir que “reino de Dios” no se deja encerrar en un campo semántico estrecho como ya he subrayado, es un símbolo en tensión, que evoca una amplia gama de significados. Sin embargo, entre los componentes de esa gama, de toda esa narración mítica, hay cierta coherencia. Expandir el reino de Dios hasta hacerlo abarcar la afirmación sumamente general de que Dios gobierna todas las cosas es despojar al símbolo de su especificidad y fuerza y pasar por alto los especiales contornos del pensamiento y el lenguaje de varios libros (y partes de libros) pertenecientes al AT, a los pseudoepígrafos y a Qumran. Y aun suponiendo que el reino de Dios abarcara un campo semántico verdaderamente muy amplio, no creo que Beasley Murray tenga razón al decir «La actuación soberana de Yahvé es el punto donde converge la atención de los autores del AT». ¿Se puede afirmar esto en el caso del Eclesiastes, de Ester o de 1 Macabeos? Pero, aun cuando fuera cierto que los autores veterotestamentarios se centran en el gobierno soberano de Dios, ¿por qué unos utilizaron el lenguaje relacionado con el *reinado* de Dios y otros no? ¿Acaso no significa nada tal diferencia? Entiendo que, en su intento de desarrollar una teología bíblica muy general, Beasley Murray no subraya debidamente la naturaleza especial de las declaraciones que se refieren explícitamente al reino o reinado de Dios. En esas declaraciones específicas debemos centrarnos al buscar el más remoto origen de la utilización del símbolo ‘reino de Dios’ por parte de Jesús.

<sup>78</sup> Véase Raymond E. Brown (con Raymond F. Collins), ‘Canonicity’, en *NJBC*, 1040. «Sobre la fijación definitiva del canon judío, lo que con mayor certeza se puede decir es que, aunque ya en el siglo I d. C. eran aceptados como sagrados veintidos de los veinticuatro libros, no hubo un canon judío rigidamente fijado hasta finales del siglo II. E incluso más adelante varios grupos judíos siguieron leyendo como sagrados libros no incluidos en el grupo de los 22/24».

<sup>7</sup> En la práctica, ha variado entre los cristianos ortodoxos y orientales en el pasado y continúa variando hoy, cf. Raymond F. Collins (con Raymond E. Brown), ‘Canonicity’, en *NJBC* 1043.

<sup>81</sup> Reconociendo las muy diversas opiniones al respecto en el judaísmo del siglo I, utilizo a propósito la expresión ‘gozaban de autoridad’, para no decir que eran vistos como ‘inspirados por Dios’. Porque es muy posible que entre los escribas judíos jerosolimitanos de aquel tiempo, el libro de Ben Sira (entonces, claro está, aun no conocido como Eclesiástico) gozase de gran autoridad y estima sin ser tenido por divinamente inspirado. Tanto es así que, al parecer, estuvo en uso entre los judíos hasta cerca del siglo XI. La actitud de los rabinos hacia él fue compleja. No era considerado como parte del canon y, sin embargo, a veces aparecía citado en el Talmud con la frase introductoria reservada para los libros canónicos “Esta escrito”. Sobre esto, cf. Skehan / Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 20.

En la situación pluralista del judaísmo del siglo I d. C., sin duda ciertos libros gozarían de más autoridad o categoría en algunos grupos o partidos judíos que en otros. Parece ser, por ejemplo, que los fariseos atribuían más autoridad a los profetas escritores que los saduceos (si bien toda afirmación en este sentido debe hacerse con cierta cautela, ya que no hay literatura teológica de los saduceos de comienzos del siglo I d. C.). Para algunos, Ben Sira sería un ‘protosaduceo’. De serlo realmente, tendría importancia el hecho de que incluya Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas menores en la alabanza a los antepasados (Eclo 44-50, esp. 48,20-49,10). Protosa

duce o no, Ben Sira no define un canon al elogiar a las grandes figuras del pasado, pero sí indica implícitamente que escritos proféticos considera el, en cierto modo, autorizados. Según David W. Suter (*Harper's Bible Dictionary* 238), el elogio de Ben Sira a los antepasados «pone de manifiesto que, hacia el 200 a. C., la Tora y los Profetas son divisiones de la Escritura ya establecidas en el judaísmo palestino». A primera vista, tal afirmación parece excesiva. Pero Skehan y Di Lella (o. c., 544) observan que «Ben Sira menciona a los “doce profetas” (49,10a) como un solo libro y los coloca después de Ezequiel, como en el canon hebreo». Aunque el canon aun no está fijado, ya ha adquirido algunos contornos firmes. Para el nieto de Ben Sira (Eclo, Prologo, 24-25), esos contornos incluían la división en tres partes consagrada en la Biblia: la Ley, los Profetas y el resto de los libros (= los Escritos).

<sup>81</sup> También me muestro aquí deliberadamente cauto, para evitar el anacronismo de suponer un canon de la Escritura establecido y cerrado en tiempo de Jesús. Ciertamente, Josefo menciona una colección de veintidos libros sagrados de los judíos en *Contra Apion* 1.8 §39-41. Pero esa obra de Josefo fue escrita justamente al final del siglo I, tres décadas después del decisivo año 70 y no hay certeza de que el criterio de Josefo hubiese sido también el de la mayoría de los judíos palestinos en las primeras décadas del siglo. Además, la lista de Josefo no carece de ambigüedades. Posiblemente conto entre sus trece libros proféticos con algunos luego asignados a los Escritos. Por otro lado, habla vagamente de cuatro libros de himnos y preceptos, en una alusión —nada segura— a Salmos, Cantar de los Cantares, Proverbios y Eclesiastes. En suma, estoy de acuerdo con la estimación de Brown (“Canonicity”, en *NJBC* 1039) «Al menos se puede afirmar que los veintidos libros enumerados por Josefo gozaban de amplia aceptación entre los judíos. Una cuestión distinta es hasta qué punto pretendió Josefo excluir otros libros o reflejo un criterio general entre los judíos al hacerlo».

<sup>82</sup> La arqueología ha revelado que una comunidad judía de la fortaleza de Masada, desde donde se domina el mar Muerto, utilizó en algún momento del siglo I a. C. un ejemplar hebreo del libro de Ben Sira. Algo más importante en ese manuscrito, los versículos fueron escritos estucométricamente (cada versículo en un renglón completo y separado, con las mitades primera y segunda del versículo alineadas, respectivamente, a la derecha y a la izquierda del manuscrito). Ese método de escritura, presente asimismo en los dos fragmentos hebreos de la misma obra encontrados en la Cueva 2 de Qumran, se solía reservar para los libros que posteriormente fueron considerados canónicos. El hecho de que el libro de Ben Sira fuese sometido en Palestina a sucesivas revisiones en sus versiones hebrea y griega demuestra, como mínimo, su gran importancia para algunos grupos judíos. Sobre todo esto, cf. Skehan / Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 20. Tanto Tobias como Ben Sira están representados en Qumran por fragmentos pertenecientes a varios ejemplares de cada libro.

<sup>83</sup> Para un breve tratamiento de los problemas relacionados con la denominación “pseudoepigrafos” y con la cuestión de que materiales pueden ser incluidos en ella, véase James H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* (SBLSCS 7, Ann Arbor, MI: Scholars, 1981) VII, 15-25.

<sup>84</sup> Por eso no examino aquí algunas obras judías pseudoepigráficas (especialmente apocalípticas) importantes que, por consenso, son datadas en tiempos posteriores a los de Jesús: p. ej., *4 Esdras* y *2 Baruc* (el *Apocalipsis siríaco de Baruc*). Ambos reflejan la crisis causada por la destrucción del templo de Jerusalén el año 70 d. C. La forma original de *4 Esdras* (sin las adiciones efectuadas hacia el siglo III) data de ca. 100 d. C., *2 Baruc* procede probablemente de comienzos del siglo II d. C. Para un breve estudio al respecto, cf. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 47-48. El

esquema de una sucesión de reinos, presente en el libro de Daniel, es conservado y readaptado en estas obras

<sup>85</sup> La colección actual de los *Oráculos sibílinos* esta formada por composiciones cuya datación abarca desde el siglo II a C hasta el siglo VII d C Aunque en su redacción final los textos son judíos o cristianos, algunos pueden contener material procedente de fuentes paganas

<sup>86</sup> Facilita una aproximación básica a esos textos John J Collins, "Sybilline Oracles", en *The Old Testament Pseudepigrapha* I, 317-24 Su introducción al tercer oráculo sibilino se encuentra en pp 354-55, el texto del oráculo, en pp 364-80 Otra breve introducción es ofrecida por Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, 162-65 Estudios más detallados son los de V Nikiprowetzky, *La troisième Sybille* (Études Juives 9, Paris/La Haye Mouton, 1970), John J Collins, *The Sybilline Oracles of Egyptian Judaism* (SBLDS 13, Missoula, MT Scholars, 1972) Para una visión de los *Oráculos sibílinos* dentro de contextos culturales y teológicos más amplios, cf John J Collins, *Between Athens and Jerusalem* (New York Crossroad, 1983) esp 61-72, id, *The Apocalyptic Imagination* (New York Crossroad, 1987) esp 93-101, 187-94

<sup>87</sup> Véase el resumen de Camponovo, *Konigtum*, 350-52

<sup>88</sup> Collins, "The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha", 86 Dadas las limitaciones de esta sección, no voy a tratar del cuarto oráculo (ca 80 d C, que tiene mucho de escatología apocalíptica) ni del quinto (comienzos del siglo II d C, donde se habla de un rey salvador que crea una Jerusalén escatológica como centro de un reino universal) Siguiendo a Collins, Camponovo observa que las posteriores adiciones a este y a los otros oráculos sibílinos tienden a reflejar en mayor grado los acontecimientos políticos y a ser más nacionalistas y más pesimistas (*Konigtum*, 356)

<sup>89</sup> Para una introducción acompañada del texto de *1 Henoc*, véase E Isaac, "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch", en *The Old Testament Pseudepigrapha* I, 5-89 Isaac data las diversas partes de *1 Henoc* entre los siglos II a C y I d C (situando las parábolas de Henoc al final del siglo I d C) Cf también Nickelsburg, *Jewish Literature*, 46-55, 90-94, 145-51, 214-23, Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 33-63, 142-54

<sup>90</sup> Hay fragmentos arameos de Qumran correspondientes a este pasaje (4QEn<sup>a</sup>), el texto en cuestión dice literalmente «El templo del reino del Grande [hekal malkut rabba, 1 e], el templo real del Gran Dios] será construido con grandeza para todas las generaciones y edades»

<sup>91</sup> Como nota Camponovo (o c, 258), *2 Henoc* (también denominado *Henoc eslavo*), que en su forma original podría datar del siglo I d C, no aporta nada nuevo o destacable al estudio del reino de Dios en los pseudoepígrafos En *2 Hen* 64,4 se llama a Dios "el rey eterno" y en 20,3 se le presenta en un trono elevado En cuanto a *3 Henoc*, no es tratado aquí, ya que su redacción final puede situarse hacia los siglos V o VI de nuestra era Para introducciones a ambos libros y los correspondientes textos, cf F I Andersen, "2 (Slavonic Apocalypse of) Enoch", en *The Old Testament Pseudepigrapha* I, 91-221, y P Alexander, "3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch", *ibid* I, 223-315

<sup>92</sup> Puesto que se trata de fragmentos, no es sorprendente que varíen las estimaciones sobre el número de manuscritos (10, 11 o 13, según los distintos especialistas)

<sup>3</sup>Afirma O S Wintermute, "Jubilees", en *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, 44 «Es más exacto concebir *Jubileos* como una obra producida dentro de una comunidad de *hasidim* o esenios antes de que algunos miembros de la secta se retirasen a Qumran» Cf Raymond E Brown, "Apocrypha", en *NJBC*, 1058-59, Camponovo, *Konigtum*, 230, Nickelsburg, *Jewish Literature*, 73-80, Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 63-67

<sup>4</sup>En la versión latina se lee "un reino sacerdotal y un pueblo santo" Camponovo (*o c*, 235 n 19) se pronuncia a favor de "un reino, un sacerdocio y un pueblo santo"

<sup>5</sup>Así Camponovo, *o c*, 236

<sup>6</sup>Para una discusión de las cuestiones introductorias, véase J Priest, "The Testament of Moses", en *The Old Testament Pseudepigrapha* I, 919-25, esp 920-21, cf Nickelsburg, *Jewish Literature*, 80-83, 313-14, Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 102-6, id, "The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha", 89 Camponovo (*o c*, 142-62) presenta como hipótesis la existencia de un documento básico escrito en un grupo hasídico antes del comienzo de la rebelión macabea, que habría sido revisado a comienzos del siglo I d C No es necesario compartir toda esta teoría para adoptar la idea general de que la tradición de este documento tiene una historia complicada Desde el momento en que aceptemos la opinión ampliamente sostenida de que la forma final del documento data de principios del siglo I d C, la utilidad del *Testamento de Moisés* para nuestro propósito es un hecho

<sup>7</sup>Dado el contexto del *Testamento de Moisés*, parece justificado el juicio de Collins ("The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha", 90) «En el *Testamento*, como en Daniel y en las "Parábolas de Henoc", el reino de Dios tiene su origen en el poder trascendente de Dios y de sus ángeles No se puede conseguir mediante revolución humana y ni siquiera implica la intervención terrena de un mesías»

<sup>8</sup>Sobre cuestiones introductorias, cf Camponovo, *Konigtum*, 200-206, R B Wright, "Psalms of Solomon", en *The Old Testament Pseudepigrapha* II, 639-49 Camponovo defiende la idea de que los *hasidim*, que opusieron resistencia a la campaña de helenización llevada a cabo por Antíoco Epifanes en la primera mitad del siglo II a C, luego se dividieron en dos grupos los fariseos, moderados, y los esenios, más radicales, de quienes los qumranitas eran la expresión extrema Según Camponovo, los *Salmos de Salomón* fueron compuestos por los fariseos, quizá cuando, del partido político que habían sido bajo los asmoneos, se estaban transformando en la secta religiosa que conocieron los tiempos de Herodes el Grande y sus sucesores Wright, por su parte, considera que sabemos demasiado poco sobre la teología farisaica del siglo I a C para poder atribuirles con certeza los *Salmos de Salomón* Como, por otro lado, la teología de los *Salmos* no concuerda con la de los esenios, Wright ve el *Sitz im Leben* de esa obra en una comunidad de devotos judíos jerosolimitanos que trataban de responder con un mesianismo apocalíptico a la crisis teológica desencadenada por la invasión de Pompeyo Para estudios de la cuestión, cf Nickelsburg, *Jewish Literature*, 203-12, Collins, *The Apocalyptic Imagination*, 113-14

<sup>9</sup>Ésta es la opinión de Camponovo (*o c*, 216), quien también se decanta por la lectura en optativo de εὐφρανθεισαν ("los que temen a Dios gozan de cosas buenas") en el v 18a Sin embargo, en el manuscrito figura el indicativo aoristo, que es la lectura seguida por Wright en su traducción ("Psalms of Solomon", 657) "Los que temen al Señor gozan de cosas buenas" Aparte de los argumentos de Camponovo, basados parcialmente en una reconstrucción hipotética del texto hebreo, el nombre abstracto que designa un atributo de Dios (χρηστοτης [σου]) es, a mi entender, paralelo del nombre abstracto que designa un atributo de Dios (δοξα [κυριου]) en el v 19, al igual que βασιλεια σου de 18b es, naturalmente, paralelo

α βασιλευς ημων del v 19 Si el v 18b va en realidad con el v 19, y el sentido lógico del v 19 es claramente optativo (como incluso Wright admite en su traducción “La gloria del Señor sea alabada”), entonces el modo del verbo ‘ser’, aportado por 18b, debe ser también optativo

<sup>90</sup> En la versión griega, las dos frases coinciden palabra por palabra, con la excepción de que el vocativo κυριε del v 1a se convierte en el nominativo κυριος, sujeto de la oración en el v 46 y, en consecuencia, el pronombre sujeto συ del v 1a desaparece en el v 46. Muy probablemente, el verbo principal, elíptico en ambos casos, deba ser interpretado como un presente eterno, aunque el contexto de profecía escatológica hace también posible el tiempo de futuro.

<sup>91</sup> En el manuscrito griego se lee ‘Mesías Señor’ (χριστος κυριος), pero muchos comentaristas creen que es consecuencia de una enmienda cristiana al ‘Mesías del Señor’ (χριστος κυριου) original, que reflejaba el ‘ungido de Yahve’ hebreo. Camponovo (*Konigtum*, 225 n 78) presenta como indicios de la enmienda que 1) el contexto inmediato aclara la exacta relación del Mesías con Dios y que, 2) en otros lugares de los *Salmos de Salomón*, κυριος siempre designa a Dios. Tales argumentos tienen fuerza, pero yo prefiero “Mesías [y] Señor”. 1) Como explica Wright (“The Psalms of Solomon”, 67 n z), esta es la lectura de los manuscritos griego y siríaco. 2) El contexto también revela que el Mesías davidico goza de poderes similares a los de Dios: es capaz de destruir a los gentiles con la palabra de su boca y reunir y purificar a las tribus de Israel, aparte de que está completamente limpio de pecado y sus palabras son como las de los ángeles. Puesto que el título de βασιλευς es aplicado intencionadamente y repetidamente al Mesías con la insistente advertencia de que, en su sentido pleno, corresponde solo a Dios, yo no veo por qué el autor del salmo, en un contexto que exalta al Mesías casi a una categoría divina, no podría aplicarle también el título de κυριος. Es ‘rey’ y ‘señor’ tan solo en un sentido subordinado, como resulta evidente por el v 34.

<sup>92</sup> Observa correctamente Wright (“The Psalms of Solomon”, 655 n o) «No está claro si la inmortalidad se refiere al cuerpo (resucitado desde la tumba) o al espíritu (resucitado para Dios), ni si realmente el autor distinguía entre ambas cosas».

<sup>93</sup> Cf. Howard Clark Kee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, en *The Old Testament Pseudepigrapha* I, 775-80, esp. 777-78. Véase también su artículo “Ethical Dimensions of the Testaments of the XII [sic] as a Clue to Provenance” *NTS* 24 (1978) 259-70, donde, en cambio, sugiere que «una fecha probable para la composición del documento judío básico [de los *Testamentos*] es 100 a. C.»

<sup>94</sup> Para el cambio de opinión en de Jonge, así como para teorías de otros especialistas, cf. Marinus de Jonge, “The Interpretation of the Testaments of the Twelve Patriarchs in Recent Years”, en *id.* (ed.), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs* (SVTP 3, Leiden: Brill, 1975) 183-92. En el mismo volumen, véase su “The New Editio Maior”, 174-79, y “Christian Influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs”, 193-246. En su artículo “The Main Issues in the Study of the Testaments of the Twelve Patriarchs” *NTS* 26 (1980) 508-24, de Jonge parece retroceder en la dirección de su anterior punto de vista: subraya que no es posible tener la certeza de que un judío compusiera la colección de doce testamentos, el autor pudo ser un cristiano que utilizase diversos materiales judíos. Véase también su “The Testaments of the Twelve Patriarchs: Central Problems and Essential Viewpoints”, en *ANRW* II/20 1, 359-420. Para otras exposiciones de los problemas relacionados con la cuestión, cf. Nickelsburg, *Jewish Literature*, 231-41; Collins, *Between Athens and Jerusalem*, 154-62; *id.*, *The Apocalyptic Imagination*, 106-13.

<sup>95</sup> Camponovo (*Konigtum* 309) califica los *Testamentos* de obra “exasperante”, en el sentido de que mucho material correspondiente a las partes agádica y parénetica es



“neutro” concebible en el judaismo, pero concebible también como reelaboración cristiana del AT

<sup>106</sup> Vease, p. ej., TestJud 1,6, 24,1-6 sobre el reinado de Juda, sobre Levi y Judá como dirigentes, cf TestJos 19,1-11, sobre Levi como agente principal de salvación, cf TestLev 18,1-14

<sup>107</sup> Camponovo (o. c., 323-24) cree que la segunda mitad de la cita es una interpolación cristiana, no así Klee, “Testaments of the Twelve Patriarchs”, 810. La gran divergencia de opiniones entre los comentaristas sobre qué es original y qué secundario en los *Testamentos* constituye una de las razones fundamentales por las que no valoro en mucho el testimonio del documento

<sup>108</sup> En relación con los problemas de los textos griego y armenio, cf Camponovo, o. c., 328 n. 66

<sup>109</sup> Vease *ibid.*, 329-30. Notese el juicio global de Collins (“The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha”, 91), quien cree que los *Testamentos* contienen material judío del siglo II a. C. «Por desgracia, no es independiente la información que los *Testamentos* ofrecen sobre las creencias judías, sino que necesita ser corroborada desde las fuentes»

<sup>11</sup> Para un breve examen, cf Camponovo, o. c., 401-8, Kevin G. O’Connell, “Texts and Versions”, en *NJBC*, 1097-98, Martin J. McNamara, “Targums”, en *IDBSup.*, 856-61

<sup>111</sup> Sobre ello, vease el tomo I, capítulo 9, sección II de esta obra

<sup>2</sup> Una adecuada exposición de las diferentes versiones se encuentra en Camponovo, o. c., 408-9

<sup>113</sup> Vease el argumento que Chilton reitera a lo largo de su *God in Strength Jesus’s Announcement of the Kingdom* (Sheffield JSOT, 1987, 1ª ed. 1979), el contenido de las pp. 277-93 de esta monografía se encuentra recogido, como un ensayo separado y con el título “God in Strength”, en Bruce Chilton (ed.), *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (Issues in Religion and Theology 5, Philadelphia: Fortress, London: SPCK, 1984) 121-32. Chilton publicó un resumen de sus puntos de vista en “Regnum Dei Deus Est” *SJT* 31 (1978) 261-70, una versión popular de ellos se puede ver en *A Galilean Rabbi and His Bible* (Goods News Studies 8, Wilmington, DE: Glazier, 1984). Varios ensayos en los que ese enfoque es aplicado a problemas y textos aislados se encuentran en Bruce Chilton, *Targumic Approaches to the Gospels* (Studies in Judaism, Lanham, MD/New York/London: University Press of America, 1986). De este autor, vease también *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (JSOTSup 23, Sheffield: JSOT, 1982), y, con J. I. H. McDonald, *Jesus and the Ethics of the Kingdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987). La posición de Chilton es criticada incisivamente por Camponovo en *Konigtum*, 428-29. A mi entender, Camponovo acierta al afirmar que los principales pasajes proféticos son escatológicos, solo una exégesis retorcida puede impedir que el sentido escatológico sea perceptible. Como observa agudamente Collins (“The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha”, 94), «la expresión [“el reino de Dios” en el targum a Isaias] es utilizada en contextos donde el TM es ya escatológico. La peculiar frase targumica “el reino del Señor será revelado” pone el énfasis en la expectativa de un acontecimiento escatológico». El carácter escatológico del reino de Yahvé en el targum Jonatan a los profetas posteriores es sostenido también por Koch, “Offenbaren wird sich das Reich Gottes”, 158-63.

Hay que decir en favor de Chilton que son útiles muchas de sus ideas. Acierta al afirmar que el “reino de Dios” significa esencialmente “Dios viene con poder” para

salvar a su pueblo Los efectos de la venida del reino no pueden ser separados de la persona del Dios que viene como rey Así pues, el “reino de Dios” no es un movimiento político ni un programa de mejora social Chilton trata de evitar que la teocentricidad del reino de Dios se disuelva en alguna ideología o abstracción teológica No obstante, su tesis tropieza con dos graves inconvenientes 1) Dados los problemas de datación, es discutible que el targum a Isaias pueda desempeñar realmente la función de gran clave hermenéutica del mensaje de Jesús que le asigna Chilton, cf Collins, “The Kingdom of God in the Apocrypha and Pseudepigrapha”, 93-94 Es interesante notar que el propio Chilton admite la dificultad de la datación, pero cree que su método es capaz de superar ese obstáculo (cf, p ej, ‘Regnum Dei Deus Est’, 263) Sin embargo, la argumentación que utiliza en la p 265 para datar en el siglo I las declaraciones targumicas sobre el reino de Yahve (Zac 14,9, Abd 21) resulta sorprendentemente débil 2) Es cierto que en el targum Jonatan y en los Evangelios varían las referencias temporales concernientes al reino, por algo este es un ‘símbolo en tensión’ Ahora bien, en determinados pasajes del targum y de los Evangelios, las referencias al futuro, de hecho a un futuro escatológico, son muy claras Podemos, por tanto, pasar a preguntarnos si la dimensión futura del reino en la proclamación de Jesús es solo un aspecto de su pensamiento entre otros muchos o si imprime un sentido claro a la totalidad de su mensaje Este es un problema que tendremos que estudiar en subsiguientes capítulos

<sup>4</sup>El cálculo es de Chilton (‘Regnum Dei Deus Est’, 264), los pasajes son Is 24,23, 31,4, 40,9, 52,7, Ez 7,7 10, Abd 21, Miq 4,7 8, Zac 14,9

<sup>5</sup>Al decir esto no niego la posibilidad, en algunos de los documentos, de una etapa inicial anterior al asentamiento del grupo en Qumran Pero, en todo caso, me inclino a pensar que alcanzaron en Qumran su forma final

<sup>6</sup>Por lo que respecta a esta división y a mucho de lo que sigue, depende en gran medida de Camponovo, *Konigtum* 259 307, véase también Benedict T Viviano, ‘The Kingdom of God in the Qumran Literature’, en Wendell Willis (ed), *The Kingdom of God in 20th Century Interpretation*, 97 107 Viviano ofrece estadísticas que abarcan la mayor parte de los documentos de Qumran *malkut* (reinado o reino) aparece 15 veces, aunque tres de esos casos no son textualmente seguros, *meluka* (realeza), dos veces, *mamlaka* (dominio real, reino, soberanía), una vez, *melek* (rey) es aplicado a Dios 11 veces, y el verbo *malak* (gobernar como rey), dos veces, *memshala* (una palabra más general para dominio o gobierno) se encuentra 31 veces, y *misra* (dominio o gobierno de príncipe), tres veces

<sup>7</sup>Así parece entenderlo Geza Vermes en su traducción (*The Dead Sea Scrolls in English* [London Penguin, 1987] 75) «Realizara la voluntad de Dios en todos sus actos, y en todo su dominio como El ha ordenado» (notese que Vermes no emplea la mayúscula para el adjetivo posesivo en ninguno de los dos casos)

<sup>8</sup>La idea puede estar también presente en un texto fragmentario de un *Testamento de Levi* en arameo procedente de Qumran (1QTestLev ar 1,2) ‘el reinado [*malkut*] del sacerdocio es más que el reinado de un rey » Por desdicha, el resto de la declaración se ha perdido

<sup>9</sup>El material consiste en fragmentos de ocho manuscritos procedentes de la Cueva 4 de Qumran (4Q400 407), pequeños fragmentos hallados en la Cueva 11 (11QSirSabb) y un fragmento extenso procedente de Masada (MasSirSabb) Para textos reconstruidos, traducciones, comentarios y fotografías de los fragmentos originales, véase Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice A Critical Edition* (HSS 27, Atlanta, GA Scholars, 1985) Una traducción inglesa se puede encontrar en Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* 222 30 Newsom (*Songs of the Sabbath*

*Sacrifice* 1 4) considera la posibilidad de un origen prequmranico de los *Cantos* pero decide que los indicios apuntan mas hacia el lado de la composicion en Qumran

<sup>12</sup> Es preciso decir 'aparentemente' porque hay algunas lagunas en el texto Para una edicion critica con un detenido estudio de 11QMelq, cf Paul J Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa* (CBQMS 10 Washington, DC CBA, 1981) esp 5 23 Notense las diferencias entre su traduccion y la de Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* 300 301, cf Camponovo, *Konigtum* 287 89 (donde la traduccion es al aleman)

<sup>12</sup> Esta traduccion ha sido tomada de Vermes, *o c* 126

<sup>122</sup> Por eso creo que Viviano ( 'The Kingdom of God in the Qumran Literature', 107) tendria que haber matizado mas su declaracion «Hemos encontrado terminologia relativa al reino de Dios en la literatura de Qumran, particularmente en la teologia y escatologia dualistica de una seccion de la *Regla de la Comunidad* y en partes del *Rollo de la Guerra*» Parece que en los documentos en cuestion se intenta distinguir entre el reinado supremo del Señor Dios de Israel y las otras varias clases de dominio o gobierno ejercidas por sus criaturas en lucha Las referencias al gobierno o reinado de Dios estan conspicuamente ausentes de 1QS

<sup>23</sup> Una detallada exegesis de distintos pasajes de 1QM se encuentra en Camponovo, *o c* 296 305

<sup>124</sup> A estos parece aludir la adiccion que, despues de la lista de los tradicionales enemigos veterotestamentarios del pueblo de Dios (1QM 1,1 2), afirma que estan con ellos, como aliados, los transgresores de la alianza» (1,2)

<sup>25</sup> Para un desarrollo de esta percepcion basica, cf A E Harvey *Jesus and the Constrains of History* (Philadelphia Westminster, 1982) esp 1 10 Vease, p ej, la p 6 «Ninguna persona, si desea influir en otras puede elegir con toda libertad su manera de actuar y de persuadir, tiene que someterse a los imperativos de la cultura en que se desenvuelve»

## El reino de Dios

### La venida de Dios con poder para reinar

#### PARTE II.

### JESÚS PROCLAMA UN REINO FUTURO

#### I. Introducción

En el capítulo anterior hemos aprendido dos cosas importantes sobre el símbolo o concepto “reino de Dios”: 1) El reino de Dios es una parte central de la proclamación de Jesús. 2) Si es central, Jesús tuvo que darle consciente y deliberadamente esa centralidad, puesto que en general no la tiene en los libros protocanónicos, deuterocanónicos/apócrifos o pseudo-epígrafos del AT, ni tampoco en la literatura de Qumrán globalmente considerada. Cuando el símbolo aparece en pasajes clave de la literatura judía exílica o postexílica, suele contener —aunque no siempre— una referencia conectada con esperanzas de restauración de una Jerusalén maravillosa, con las doce tribus de Israel reunidas en la ciudad santa recibiendo presentes y tributo de los derrotados gentiles.

A la vista de ese “cariz” que muestra el símbolo por la época del cambio de era, y habida cuenta de que el ministerio de Jesús tiene su punto de arranque en el mensaje escatológico del Bautista, parece sospechosa la hipótesis de un Jesús ajeno a la escatología, que proclamase un reino de Dios no escatológico. Ambas circunstancias crean también problemas a quienes afirman que el reino de Dios predicado por Jesús está entera o predominantemente presente y realizado en su ministerio. Es concebible, no obstante, que Jesús, como pensador y maestro creativo, adaptase conscientemente lo que en gran medida era un símbolo escatológico para hacerle indicar el reino de Dios eterno y siempre presente o la realización actual y definitiva del mismo en sus propias palabras y hechos. Ahora bien, como señalé al final del capítulo anterior, dados el origen y

las connotaciones del símbolo, cualquier cambio importante en su significado tendría que haber sido aclarado por Jesús, si no quería ser mal entendido.

El único modo de resolver la cuestión de hasta qué punto él aceptó, adaptó o rechazó las ideas y esperanzas conectadas con el “reino de Dios” es examinar ciertos dichos suyos importantes que contienen la expresión y parecen verdaderamente auténticos. Para ordenar las muchas interpretaciones contradictorias sobre qué entendía Jesús por “reino de Dios” e iniciar el más ambicioso proyecto de captar como un todo su mensaje escatológico (que implica más que esa mera expresión) examinaré en este capítulo algunos dichos clave que, *prima facie*, parecen hablar de un reino de Dios futuro y, en el capítulo siguiente, ciertos dichos que, *prima facie*, parecen hablar del reino de Dios presente y activo en el ministerio de Jesús <sup>1</sup>.

Quizá algunos lectores se sorprendan de ver que pocas parábolas utilizo en la parte principal de mi argumentación. Esto puede parecer extraño a quienes han sido enseñados a recurrir sin más a las “parábolas del reino” como la ruta principal hacia su escatología. Pese a todos los desacuerdos en sus puntos de vista, C. H. Dodd y Joachim Jeremias vieron en ellas un medio privilegiado de intuir lo esencial del mensaje escatológico de Jesús <sup>2</sup>. Sin embargo, el tratamiento de las parábolas, en estudios recientes, como piezas autónomas de arte retórico nos ha recordado hasta qué punto cada una de ellas es susceptible de múltiples interpretaciones, al menos considerada en sí misma, aislada del resto del mensaje de Jesús y de su praxis. De ahí que esos estudios hayan resultado tan sugestivos, aunque a la vez sean tan dispares como para dar lugar a confusión a la hora de determinar qué significado o intención tenían las parábolas cuando fueron pronunciadas por el Jesús histórico. Además, muchas de ellas se encuentran sólo en una fuente literaria independiente, por lo cual no es aplicable en su caso el criterio de testimonio múltiple <sup>3</sup>. A la vista de todo ello, y teniendo en cuenta el objetivo y el método de *Un juicio marginal*, creo conveniente trazar primero un bosquejo del mensaje de Jesús a partir de dichos que no son verdaderas parábolas, así como de ciertos hechos típicos de su ministerio; tras ese paso inicial estaremos en mejores condiciones de entender las parábolas dentro de un marco histórico específico. Naturalmente, no pretendo agotar con este enfoque el potencial de las parábolas. Tampoco deseo restringir su significado al que quiso darles el Jesús histórico. Y no olvido que cada una de ellas, por su carácter enigmático, pudo tener múltiples significados en labios del mismo Jesús. Sin embargo, como para la presente obra las parábolas interesan principalmente *en el sentido que quiso darles el Jesús histórico*, esa finalidad concreta justifica la estrategia metodológica de posponer su tratamiento hasta que dispongamos de los adecuados marcos históricos en que situarlas.

Ahora que nos disponemos a estudiar en detalle ciertos dichos de Jesús concernientes a un reino de Dios futuro aunque inminente, debo señalar que, hace una o dos décadas, no había necesidad de extenderse al tratar de la enseñanza de Jesús sobre un reino escatológico futuro. Que Jesús habló de un futuro escatológico era uno de los “resultados incuestionables” alcanzados por la crítica erudita en la época de Johannes Weiss y Albert Schweitzer, a finales del siglo XIX. Pero lo incuestionable es que todo acaba siendo puesto en cuestión, y así ha ocurrido en años recientes con la idea de que Jesús habló de un reino escatológico inminente. Ahora se pretende mantener bajo los focos a Jesús como el filósofo cínico o como el hombre carismático del Espíritu que exhortó al pueblo a encontrar a Dios y/o el significado fundamental en el momento presente. Contra las exageraciones de este nuevo tipo de “escatología realizada” –a veces extrañamente reminiscente de las “vidas” de Jesús del liberalismo decimonónico– va dirigido el presente capítulo <sup>4</sup>. Para mostrar que un reino de Dios futuro pero inminente era parte esencial del mensaje de Jesús, vamos a examinar cinco bloques de dichos de Jesús muy significativos: 1) el padrenuestro, en particular la petición “venga tu reino” (Mt 6,10 // Lc 11,2); 2) la tradición, contenida en el relato de la última cena, relativa a que Jesús no volvería a beber vino hasta la llegada del reino (Mc 14,25 parr.); 3) el lugar de los gentiles en el banquete del reino (Mt 8,11-12 // Lc 13,28-29); 4) las bienaventuranzas del sermón de la montaña/llanura (Mt 5,3-12 // Lc 6,20-23), y 5) varios dichos que establecen un límite temporal para la llegada del reino (Mt 10,23; Mc 9,1; 13,30). La selección de estos dichos particulares está motivada no sólo porque contienen material teológico importante, sino también porque están relacionados, directa o indirectamente, con las principales ramas de la tradición evangélica (Marcos, Q, M, L y, tangencialmente, Juan). A la ventaja de este testimonio múltiple de fuentes se añade la del testimonio múltiple de formas (oración, profecía escatológica formulada con un “en verdad os digo” introductorio y con un límite temporal, profecía escatológica expresada en la forma antitética de anuncio de dicha y de desgracia, y bienaventuranza) <sup>5</sup>.

## II. Dichos de Jesús acerca de un reino futuro.

### 1. “Venga tu reino” (Mt 6,10 // Lc 11,2)

#### a) Consideraciones introductorias.

Probablemente, la frase más conocida de Jesús entre las que contienen la palabra “reino” es la segunda petición de la oración denominada por los

cristianos “padrenuestro”<sup>6</sup>: “venga tu reino”. El intento de realizar aquí una detenida exégesis de todo el padrenuestro nos apartaría excesivamente del asunto principal de este capítulo; por eso volveré al padrenuestro más adelante. Por ahora, me limitaré a efectuar algunas observaciones introductorias con el fin de proporcionar un contexto a las que voy a hacer sobre “venga tu reino” y sobre lo que, en lo referente al reino, revela el mensaje de Jesús<sup>7</sup>.

La opinión hoy predominante es que las dos versiones del padrenuestro (la más extensa en Mt 6,9-13, la más breve en Lc 11,2-4)<sup>8</sup> reflejan las ampliaciones (principalmente de Mateo) o modificaciones (principalmente de Lucas) realizadas en dos tradiciones litúrgicas cristianas, aunque no se puede excluir la influencia de redactores finales<sup>9</sup>. En general, Lucas ha mantenido la extensión y estructura de la oración, mientras que Mateo ha conservado en algunos puntos la formulación más original. En las dos versiones presentadas a continuación, las versalitas indican las adiciones a la tradición mateana, y la cursiva, las modificaciones efectuadas en las palabras por la tradición lucana:

<i>Mateo</i>		<i>Lucas</i>
Padre NUESTRO, QUE [ESTÁS] EN LOS CIELOS,	(Invocación)	Padre,
I. Peticiones “tú”		
santificado sea tu nombre;	(1. <sup>a</sup> petición)	santificado sea tu nombre;
venga tu reino;	(2. <sup>a</sup> petición)	venga tu reino <sup>10</sup> ;
HÁGASE TU VOLUNTAD EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO;	(3. <sup>a</sup> petición)	
II. Peticiones “nosotros”		
nuestro pan de cada día dánoslo hoy;	(1. <sup>a</sup> petición)	nuestro pan diario <i>sigue dándonoslo cada día;</i>
y perdónanos nuestras deudas; como también nosotros perdonamos a nuestros deudores;	(2. <sup>a</sup> petición)	y perdónanos nuestros <i>pecados</i> , pues también nosotros perdonamos a <i>todos</i> nuestros deudores;
y nos nos llesves a la prueba, SINO LÍBRANOS DEL MALO <sup>11</sup> .	(3. <sup>a</sup> petición)	y no nos llesves a la prueba.
	(4. <sup>a</sup> petición)	

Si omitimos lo que Mateo o su tradición litúrgica añadieron, pero conservamos su formulación más lacónica y semítica, común a ambas versiones, el resultado es:

(Invocación) Padre,

### I. Peticiones “tú”

(1.<sup>a</sup> petición) santificado sea tu nombre;

(2.<sup>a</sup> petición) venga tu reino;

### II. Peticiones “nosotros”

(1.<sup>a</sup> petición) nuestro pan de cada día dánoslo hoy;

(2.<sup>a</sup> petición) y perdónanos nuestras deudas  
como nosotros perdonamos a nuestros deudores<sup>12</sup>.

(3.<sup>a</sup> petición) y no nos lleses a la prueba.

Varios expertos han intentado efectuar una retroversión de esta forma primitiva al arameo<sup>13</sup>. Naturalmente, como no se sabe qué tipo exacto de arameo hablaba Jesús, esos especialistas difieren en los detalles. Joseph A. Fitzmyer propone como forma original hipotética la siguiente<sup>14</sup>:

(Invocación) *'abba'*

### I. Peticiones “tú”

(1.<sup>a</sup> petición) *yitqaddash shemak,*

(2.<sup>a</sup> petición) *te'teh malkutak,*

### II. Peticiones “nosotros”

(1.<sup>a</sup> petición) *lajmana' di misteya' hab*

*lanah yoma' denah,*

(2.<sup>a</sup> petición) *ushebuq lanah jobayna'*

*kedi<sup>15</sup> shebaqna' lejajyabayna',*

(3.<sup>a</sup> petición) *we'al ta' elinnana' lenisyon.*

La estructura es densa y lacónica, especialmente idónea para la memorización. Jeremias percibe en el arameo un ritmo de dos más cuatro acentos, junto con varias rimas<sup>16</sup>. A la invocación a Dios, compuesta de una sola palabra, siguen dos breves peticiones, cuidadosamente equilibradas, que aluden directamente a “lo de Dios” (*tu nombre, tu reino*)<sup>17</sup>. Éstas, a su vez, van seguidas de dos peticiones algo más largas, que se centran en las necesidades de los peticionarios (*nuestro pan, nuestras deudas, no nos lleses*). La oración es tan concisa y directa que se tiene la impresión de que casi podría herir la sensibilidad de quienes están acostumbrados a las frases, más extensas y rítmicas, de la versión mateana. La forma hipotética, aunque no es la oración de un individuo aislado (puesto que se invoca empleando el plural), no muestra las ampliaciones retóricas fomentadas por el uso litúrgico dentro de una comunidad (como la forma mateana, con expresiones paralelas a las de las oraciones judías sinagogaes) ni la desviación desde una verdadera visión escatológica futura hacia las continuas necesidades de la vida diaria (como refleja el texto lucano en las peticiones “nosotros” primera y segunda). Esto concuerda con la idea de



que la forma hipotética tuvo su *Sitz im Leben* no en la Iglesia primitiva, sino entre los discípulos del Jesús histórico, cuando todavía constituían un grupo falto de trabazón reunido en torno a él. Ciertamente, el simple hecho de que esta forma aramea existiese con anterioridad a cualquiera de las dos que ya eran tradicionales en las iglesias de Mateo y Lucas antes de la composición de sus Evangelios —probablemente, ya antes de que fuese reunida la tradición Q<sup>18</sup>—, indica un origen muy antiguo de la oración. Origen que, por otro lado, podría situarse en un ambiente palestino-aramaeo, a juzgar por el empleo de “deudas” y “deudores” por “pecados” y “pecadores”. Tanto en el griego clásico como en el helenístico, las palabras para designar “deuda” y “deudor” conservaron su significado secular y no fueron utilizadas en un contexto religioso con referencia al pecado, mientras que, por el contrario, el equivalente arameo fue empleado en tal sentido<sup>19</sup>. Así pues, como mínimo, nos encontramos ante una creación realmente temprana de los cristianos palestinos de lengua aramea, si no ante una enseñanza del mismo Jesús.

Varias consideraciones llevan a pensar que, en efecto, la oración tiene su origen en el Jesús histórico. Pese a las dudas de algunos autores recientes, es probable que Jeremías estuviese en lo cierto al sostener que el lacónico, casi desconcertante “Padre” (πάτερ) refleja seguramente la peculiar utilización por Jesús de la invocación ‘*abba*’ (“Padre mío querido”) para dirigirse a Dios<sup>20</sup>. Las peticiones, sorprendentemente directas y concisas, tratan de reproducir la actitud sencilla y confiada de un hijo que depende de un padre amoroso y omnipotente. Aparte de ‘*abba*’, hay en el padrenuestro otro uso notablemente peculiar, que parece situar el origen de esta oración en la enseñanza de Jesús. La vinculación del reino de Dios con el verbo “venir” en una petición (o incluso en una afirmación directa) es inexistente en el AT, en el judaísmo antiguo anterior a Jesús y en el NT, a excepción de los dichos de Jesús recogidos en los sinópticos<sup>21</sup>. Por otro lado, esa excepción concuerda perfectamente con un Jesús que de modo consciente y deliberado decidió situar el símbolo del reino de Dios en el centro de su mensaje, cuando tal centralidad no se daba en el AT ni en la literatura judía antigua. Similarmente, aunque la santificación del nombre de Dios tiene (como veremos) raíces en el AT, no es un concepto clave en el NT ni parece haber sido creado por la Iglesia primitiva.

A mi entender, uno de los indicios más claros de que el padrenuestro procede de Jesús es el hecho de que, pese a todas sus diferencias, las tradiciones mateana y lucana coinciden en presentar a Jesús pronunciando esa oración y recomendándola a sus discípulos<sup>22</sup>. Aunque no lo parezca a primera vista, esto es extraño e insólito dentro del NT. En los escritos neotestamentarios abundan las oraciones, los himnos y las declaraciones confesionales, que, en algunos casos, parecen remontarse a los primeros

tiempos de la Iglesia; sin embargo, en ningún otro lugar del NT –dentro o fuera de los Evangelios– se dice de ningún himno u oración que sus palabras fueron enseñadas por el mismo Jesús a sus discípulos durante el ministerio público<sup>23</sup>. Tenemos aquí, pues, un curioso ejemplo del criterio de discontinuidad. La Iglesia primitiva no solía atribuir a Jesús de Nazaret las exactas palabras de sus oraciones e himnos; el padrenuestro constituye la única excepción. Si a esto se añaden las consideraciones filológicas y de contenido ya enumeradas, creo que hay razón más que suficiente para juzgar auténtica la hipotética forma aramea<sup>24</sup>.

## b) Las dos peticiones “tú”.

Después de este examen inicial de la estructura y el contenido del padrenuestro, así como de las razones para pensar que lo esencial de la forma “primitiva” procede de Jesús, lo natural sería volver inmediatamente al objeto directo de nuestra investigación: la petición de la venida del reino. Sin embargo, las cosas no son tan simples; aislada de la precedente, no es posible tratar de manera adecuada la segunda petición. En la primera parte de la oración, las dos peticiones “tú” (“santificado sea tu nombre”; “venga tu reino”) están unidas por una estructura y un ritmo paralelos, e incluso por la rima (en el griego y, muy probablemente, también en el arameo). Como esos vínculos suelen perderse en las traducciones a lenguas modernas, es importante echar un vistazo al paralelismo entre la versión griega y la hipotética aramea:

### *Griego*

ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου  
(santificado sea tu nombre)

ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου  
(venga tu reino)

### *Arameo*

*yitqaddash sbemak*

*te'teh malkutak*

En ambas peticiones, el orden de las palabras griegas es: verbo infinitivo en aoristo imperativo (lo que en el arameo correspondía, sin duda, al imperfecto con un sentido imperativo); luego, el nombre, que es el sujeto gramatical, y, finalmente, el pronombre posesivo en segunda persona del singular (en el arameo, unido al nombre como sufijo). Tanto en griego como en arameo, cada frase da lugar a dos inflexiones, una en el verbo y otra en el nombre. Gracias a los pronombres posesivos, ambas finalizan con el mismo sonido –y, en consecuencia, riman– lo mismo en griego que en arameo. A diferencia de las peticiones “nosotros” de la segunda parte de la oración, estas dos de la primera no están unidas por “y” (en griego, καί; en arameo, *we* o *u*). La falta de conjunción (conocida técnicamente como *asindeton*) produce en realidad el efecto retórico de

unir más estrechamente las dos peticiones. Los fenómenos lingüísticos apuntados, más el hecho de que el núcleo de la primera parte de la oración esté constituido por las dos frases paralelas, indica que éstas, aunque no son completamente sinónimas, sin duda se hallan interconectadas y se explican recíprocamente. Por tanto, para entender la segunda petición, es preciso empezar por la primera.

1) “*Santificado sea tu nombre*”. La idea de santificar el nombre de Dios no se encuentra en los demás dichos de Jesús correspondientes a los sinópticos ni, de hecho, en el resto del NT, aparte de un cierto eco en una oración que Jesús dirige al Padre (!) en Jn 12,28: «Padre, glorifica tu nombre»<sup>25</sup>. Para entender el motivo de la santificación del nombre de Dios, debemos remontarnos a sus raíces veterotestamentarias y ver cómo halló expresión en la literatura y en la liturgia judías.

La santificación de Dios o del nombre de Dios aparece en el AT dentro de dos contextos básicos, siempre con el uso del verbo hebreo *qiddash* (“hacer santo”). En el primer contexto, Israel santifica o debe santificar el nombre de Dios, en oposición a profanarlo<sup>26</sup>. Esa santificación incluye creer en la palabra de Dios, confiar en sus promesas, sentirse intimidado por su majestad, alabarlo rindiéndole adoración y observar sus preceptos en el culto y en la vida diaria. Más frecuente es el segundo contexto, donde es Dios quien santifica su propia persona o su nombre. Eso lo lleva a cabo manifestando su poder, gloria y santidad (= su trascendencia, su singularidad, su divinidad) a la cegadora luz de una teofanía que puede traer salvación o condenación<sup>27</sup>. El libro de Ezequiel destaca en cuanto a la presencia de esa santificación que Dios hace de sí o de su nombre, en relación con la restauración de Israel tras su caída por el pecado. Tanto es así que en un mismo versículo (Ez 36,23) aparecen ambos modos de expresar el concepto: «Y santificaré mi *nombre* [forma piel del verbo: *weqiddashti 'et-shem*] ... cuando *me* santifique por medio de vosotros [forma nifal del verbo: *behiqqadeshi bakem*]». Este texto es un señalado ejemplo de la equivalencia entre una persona y su nombre en el uso bíblico<sup>28</sup>. El nombre de Dios es Dios mismo revelado, presente y activo entre su pueblo. En Ez 36,23 se encuentra asimismo la idea de que Dios santifica su nombre precisamente manifestándose para darse a conocer no sólo a Israel, sino también a los pueblos gentiles que le son contrarios: «Y santificaré mi gran nombre, profanado entre los gentiles y entre vosotros [los israelitas], *para que los gentiles sepan* que yo soy Yahvé –oráculo del Señor Yahvé– cuando me santifique por medio de vosotros a los ojos de ellos»<sup>29</sup>. De hecho, entre los profetas, es Ezequiel en particular quien destaca que Dios se santificará con una poderosa intervención, mediante la cual sacará de entre las naciones gentiles a su pueblo disperso y lo conducirá de vuelta a su tierra, aunque no por mérito de Israel<sup>30</sup>. Esa

demostración de poder para salvar y juzgar permitirá que Dios sea conocido tanto entre los suyos como entre los que le son hostiles. Aunque la manifestación de la santidad divina se ha producido en varios acontecimientos de la historia de Israel, Ezequiel parece imaginar que será completa y definitiva (y, en este sentido, escatológica) cuando Dios reúna a su pueblo (cf. especialmente Ez 36,16-38 y 38,18-23). Al manifestar su santidad, Dios purificará completamente, con agua, al Israel ya reunido y le dará un nuevo corazón y un nuevo espíritu (36,25-26). Tras derrotar a un último y feroz enemigo (que lleva el misterioso nombre de Gog) entre cataclismos cósmicos (38,18-23)<sup>31</sup>, Dios instalará a Israel en una Palestina que, de su desolación anterior, será transformada en un jardín de Edén (36,35)<sup>32</sup>.

El énfasis de Ezequiel en la manifestación de la santidad de Dios mediante una gran intervención escatológica tuvo repercusiones en el pensamiento judío a lo largo de los siglos subsiguientes. En su gran plegaria al “Dios del universo” por la liberación de Israel, Jesús ben Sirá pide al Señor que llene de terror a los gentiles cuando vean sus grandes hechos (Eclo 36,1-3). Luego, reflejando el lenguaje de Ezequiel, ruega: «Así como te santificaste a sus ojos por medio de nosotros, revélanos tu gloria por medio de ellos» (36,3). Como en Ezequiel, el fin último de esa manifestación es que los gentiles conozcan, como Israel, al único Dios verdadero (36,4)<sup>33</sup>. Estos temas clave de Ezequiel se encuentran también en Qumrán, en la descripción de la batalla escatológica entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. En el *Rollo de la Guerra* se pide a Dios que entregue a los enemigos de su pueblo en manos de la gente pobre y de baja condición, para humillar a los guerreros de los gentiles. Con este acto de justicia sobre los malvados, Dios conseguirá renombre eterno, porque el resto de los gentiles verán que es grande y santo cuando castigue a Gog (1QM 11,13-15, con evidentes alusiones a Ez 38-39)<sup>34</sup>.

La idea de la santificación del nombre de Dios y la del establecimiento de su reino en un contexto escatológico aparecen sorprendentemente juntas en la antigua oración judía conocida como el *Qaddish*: «Glorificado y santificado sea su gran nombre en el mundo [o siglo], que él ha creado a su gusto; que él haga reinar su reino [i. e., que establezca su reino] ... en vuestras vidas [i. e., viviendo vosotros] y en vuestros días y en las vidas de toda la casa de Israel, muy pronto y en un tiempo cercano [i. e., en un futuro próximo]»<sup>35</sup>. Como los pasajes de Ezequiel a los que la oración alude, la santificación del nombre de Dios es entendida en el *Qaddish* no como obra de los hombres, sino de Dios, por cuya intervención ellos son salvados o juzgados; e, igualmente, la petición paralela de que Dios establezca pronto su reino implica que se ve esa acción como exclusiva de Dios. Así pues, “santificado sea su gran nombre en el mundo” no es, al

menos primordialmente, una exhortación a alabar a Dios o a vivir según sus preceptos. La voz pasiva es aquí una verdadera “pasiva teológica”, utilizada para pedir indirecta y reverentemente al agente divino que se manifieste en un futuro próximo con todo su poder de creador del mundo y de rey.

Esta antigua forma del *Qaddish*, independientemente de que tenga o no su origen en la época de Jesús <sup>36</sup>, muestra la persistente trayectoria de un tema lanzado por Ezequiel y continuado en el judaísmo de los siglos I a. C. y I d. C., especialmente en un contexto de oración: se suplica a Dios que lleve a cabo una manifestación definitiva de su poder, gloria y santidad derrotando a los gentiles, reuniendo en la tierra santa las dispersas tribus de Israel y estableciendo su reinado divino plenamente y para siempre. Dentro de esa trayectoria deben ser entendidas las dos peticiones “tú” del padrenuestro.

Por eso, probablemente, “santificado sea tu nombre” no es una súplica de que la gente honre y alabe el nombre de Dios ni una especie de autoexhortación del orante a hacer eso mismo. Dada la trayectoria que hemos visto desde Ezequiel hasta el *Qaddish*, pasando por el Eclesiástico y Qumrán, es muy posible que la petición de Jesús lleve la misma carga teológica que esos pasajes: sólo Dios puede manifestarse adecuada y plenamente con todo su poder y gloria; es decir, sólo Dios puede santificar su nombre, lo cual —se espera— hará pronto. Esta interpretación encuentra apoyo en el estrecho paralelismo existente entre las peticiones “tú” primera y segunda: si, como parece evidente, sólo Dios puede hacer que venga su reino, lo mismo podría ocurrir con la santificación de su nombre. Que tal idea no carece totalmente de precedentes en el NT, lo demuestra su formulación joánica en Jn 12,28a: «Padre, glorifica tu nombre» (πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα) <sup>37</sup>. Nada de esto excluye, sino más bien presupone, que los humanos responderán con alabanzas y obediencia a la santificación del nombre de Dios por parte de Dios mismo; pero ése no es el principal objeto de la primera petición “tú”. Lo que se ruega al Dios a quien los discípulos son enseñados a invocar como “Padre mío querido” (*‘abba’*) es que se revele como Padre de una vez por todas en el tiempo final. El sentido escatológico de la petición es claro por sus raíces y paralelos en Ezequiel, Eclesiástico, Qumrán y oraciones litúrgicas judías como el *Qaddish* <sup>38</sup>. Así pues, la petición está centrada en Dios y es escatológica; ya tenemos una orientación para tratar de entender la segunda petición, la que más nos importa.

2) “Venga tu reino”. La centralidad de Dios y la orientación escatológica, visibles en la primera petición, quedan totalmente confirmadas por la segunda. En el capítulo anterior vimos que el “reino de Dios” es simplemente una manera abstracta de referirse al gobierno de Dios con poder y

como rey. Por eso, así como el nombre de Dios en la primera petición alude a Dios en cuanto revelado, el reino de Dios en la segunda alude a Dios en cuanto reinante. Vimos también en el capítulo precedente que, sobre todo en la literatura judía exílica y postexílica (protocanónicos y deuterocanónicos/apócrifos del AT, pseudoepígrafos y Qumrán), el símbolo del reinado de Dios adquiría a veces tintes escatológicos, sobre todo con referencia a la reunión de las tribus de Israel dispersas. Y concluíamos que, si Jesús quería situar el reino de Dios en el centro de su mensaje, pero eludiendo o negando la escatología futura, habría tenido que explicar con claridad meridiana las diferencias en su utilización del símbolo.

Sin embargo, en esta oración esencial enseñada a sus discípulos, Jesús convierte el reino de Dios en sujeto del verbo “venir”, lo cual resulta de lo más extraño por su novedad. En las profecías del AT se relaciona ese mismo verbo con toda suerte de realidades escatológicas (Dios, el rey esperado, días, etc.), pero, significativamente, no con el “reino de Dios” ni con otra expresión similar<sup>39</sup>. En realidad, esa falta de referencias al reino de Dios conectado con el verbo “venir” no es demasiado extraña en sí. El problema reside en que estamos tan acostumbrados a oír ese “venga a nosotros tu reino” de la versión del padrenuestro rezada que no nos llama la atención lo curioso de tal frase y concepto. Ya traduzcamos *malkuta*/βασιλεία como reino, como reinado o como realeza, ¿en qué sentido rogamos que un reino, un reinado o una realeza “venga”?<sup>40</sup> Si nos detenemos a considerar la idea, nos parece extraña y torpe, hasta el punto de que, fuera de la oración tradicional, nunca nos expresaríamos así. De hecho, la mayor parte de los autores del AT, de los pseudoepígrafos y de los escritos de Qumrán tampoco se expresaron de ese modo.

¿Por qué, entonces, se sirvió Jesús de una frase tan insólita, casi desconocida en el AT y extraña a oídos no habituados a ella?<sup>41</sup> En primer lugar, la innovadora locución de Jesús indica que, para él, el reino de Dios era lo que hemos señalado antes: simplemente, un modo más abstracto de referirse a Dios como rey. Suena extraño hablar de un reino o reinado que viene; pero tiene perfecto sentido —dadas las profecías veterotestamentarias y las expectativas escatológicas del judaísmo del siglo I— hablar de que Dios viene o, como es aquí el caso, rogar que venga. En el AT es corriente la afirmación de que Dios viene a salvar y, desde el Segundo Isaías en adelante, tiene especial relevancia en la profecía escatológica. Por ejemplo, en Is 35,4 se lee: «Decid a los débiles de corazón: “Sed fuertes, no temáis. Mirad, vuestro Dios *vendrá* con el desquite y con la recompensa; *vendrá* a salvaros”»<sup>42</sup>. Similarmente, Is 40,9-10 exclama: «Mirad, vuestro Dios, el Señor Yahvé, *vendrá* con poder y su brazo mandará por él». A ese mismo Dios que viene con poder se refiere la buena noticia proclamada por el heraldo en Is 52,7: «¡Tu Dios gobierna como rey!». Profecías sobre la

venida definitiva de Dios para salvar a Israel se encuentran también en Is 59,19-20; 66,15.18; Mal 3,1-2; cf. Sal 96,13; 98,9. De especial interés es Zac 14,4-9, dado que la promesa de que Yahvé *vendrá* está estrechamente conectada en ese texto con la batalla escatológica contra las naciones hostiles coligadas contra Jerusalén. Al final, cuando haya ganado la batalla, «Yahvé será *rey* de toda la tierra. Ese día, Yahvé será único y su *nombre* único» (v. 9). La esperanza de la venida escatológica de Dios para salvar a su pueblo continuó en los pseudoepígrafos judíos, como podemos ver en 1 Hen 1,3-9 (el v. 9 alude a Zac 14,5 y, a su vez, es citado en Jds 14); 25,3; Jub 1,22-28, donde la venida de Yahvé para restaurar Israel está relacionada con el hecho de ser Dios rey en el monte Sión y un padre para sus hijos; y TestMo 10,1-12, donde la venida de Dios se halla relacionada con la aparición de “su reino”.

En suma, rogando que venga el reino de Dios, Jesús se limita a expresar la esperanza escatológica, presente en la última parte del AT y en los pseudoepígrafos, de que Dios vendrá el último día para salvar a su pueblo Israel<sup>43</sup>. Cuando nos damos cuenta de esto podemos ver que, probablemente, está fuera de lugar la discusión sobre si el nombre *malkuta*/βασιλεία de la segunda petición “tú” se traduce mejor como “reino” o como “reinado”. De ninguna de esas dos entidades se puede decir que “viene” en el sentido estricto de la palabra. Quien viene, según el AT, es Dios en calidad de rey. La frase que constituye la segunda petición debe más bien interpretarse, por tanto, como “ven a reinar”. En consecuencia, el sentido de la primera parte del padrenuestro es: “Padre, revélate con todo tu poder y gloria [= santificado sea tu nombre] viniendo a reinar [= venga tu reino]”.

Esta interpretación subraya la naturaleza escatológica y la centralidad divina de las dos peticiones “tú”. Habiendo bebido en las Escrituras de Israel, Jesús sabía muy bien que Dios, como Creador, había sido siempre rey; que había ejercido su poder soberano eligiendo, liberando, castigando y restaurando a su pueblo Israel, y que continuaba reinando sobre todas las cosas. Ahora bien, si Jesús da especial relieve en su oración a la petición de que Dios venga a reinar, es porque entiende que, en cierto sentido, ese reinado no es todavía pleno. La petición de Jesús alude, pues, a la venida futura y definitiva de Dios como rey que la literatura judía había relacionado con el símbolo de la realeza de Dios desde los tiempos del destierro. Tanto el contexto inmediato de la primera petición como el más amplio de la utilización del símbolo de la realeza divina en la literatura y la liturgia judías confirman esta conclusión. De hecho, el tema del reinado escatológico de Dios tiene ecos no sólo en el *Qaddish*, sino también en otras oraciones judías, sobre todo en las *Dieciocho Bendiciones* (las *Shemoneh Esreh*, también llamadas *Amidah* o *Ha-Tefilla*). En este caso nos

encontramos, una vez más, con una compleja historia de tradición, y resulta difícil decir exactamente qué forma conoció Jesús, si es que tuvo conocimiento de alguna<sup>44</sup>. Pero la Bendición 11 (en la versión palestina revisada) parece ser bastante antigua: «Restaura a nuestros jueces como al principio y a nuestros consejeros como al comienzo y reina sobre nosotros, tú sólo. Bendito tú, Señor, que amas el juicio [justo]». Si Jesús y sus contemporáneos conocían y rezaban esta oración escatológica, es difícil ver por qué la petición de Jesús “venga tu reino” habría de ser entendida de otro modo (i. e., no escatológicamente) por sus discípulos<sup>45</sup>.

Así pues, nuestro primer examen de los “dichos del reino” corrobora la idea de que el mensaje de Jesús tenía como tema principal la venida futura de Dios para reinar, momento en que se manifestaría con su gloria y su poder sin límites, a fin de reunir y salvar a su pueblo, el pecador pero arrepentido Israel. Sólo violentando la exégesis se puede eliminar de la proclamación de Jesús el elemento de escatología futura que, como muestra la única oración que él enseñó a sus discípulos, está presente en ella.

Por ahora, me limito a sacar del padrenuestro esa importante conclusión; otros aspectos de él serán estudiados en diferentes contextos. Sin embargo, quizá sea útil echar una rápida ojeada a toda la oración desde la perspectiva escatológica recién argumentada.

Una de las primeras cosas susceptibles de habernos llamado la atención desde el principio es la yuxtaposición –aparentemente discordante, pero deliberada– de la invocación inicial, “Padre”, con el tema dominante (en la primera parte), relativo a la gloriosa manifestación del poder de Dios en el tiempo final al venir él a reinar de un modo pleno. La concatenación de Dios como padre y Dios como rey puede parecer curiosa desde el punto de vista de la escatología, pero se halla en el núcleo del mensaje de Jesús. Realmente, el contraste no debió de ser tan grande en una sociedad mediterránea del siglo I como en el mundo occidental moderno. Aunque un padre de entonces podía ser un símbolo de amor para sus hijos, era ante todo un símbolo de poder soberano, puesto que de él dependía en buena medida la vida y la muerte de los hijos, por no decir nada de sus carreras, matrimonios y herencia. El padre representaba el poder supremo en el ámbito doméstico, por lo cual, aparte del amor que pudiera suscitar, en todo caso inspiraba respeto, obediencia e incluso temor. A la inversa, los monarcas antiguos, por pavorosa y sangrienta que fuera su actuación política, solían jactarse de ser padres para su pueblo, en la medida en que lo protegían y se preocupaban por él, especialmente por los pobres y los débiles (o, al menos, así decía la propaganda estatal). El padre y el rey no eran, por tanto, símbolos contradictorios en el discurso



religioso. Sin embargo, la áspera yuxtaposición de la palabra 'abba', tan íntima (que designa en rigor al propio padre humano y nunca se encuentra aplicada a Dios en las oraciones litúrgicas judías de la época)<sup>46</sup>, con el poderoso símbolo de la venida de Dios como rey en el tiempo final produce el tipo de choque retórico y teológico que Jesús solía utilizar en sus parábolas y que une conceptos aparentemente antitéticos en la síntesis de una verdad superior. Jesús enseña a sus discípulos a rogar por la ansiada venida de Dios como rey que manifestará su poder y gloria reuniendo a Israel en el tiempo final. Sin embargo, los discípulos se dirigen a ese rey trascendente y todopoderoso, rey de la creación y de la historia, como a su propio padre. El inconmensurable poder de Dios, a punto de estallar en el acto final del drama humano, es accesible incluso ahora, en la oración, para aquellos que gozan de intimidad con el rey divino, que es también su padre amoroso. Esta unión de opuestos en unas pocas palabras encierra un resumen en miniatura de buena parte del mensaje de Jesús. Entre otras cosas, apunta ya a la conexión entre la escatología futura, subrayada en las dos peticiones "tú", y la escatología realizada, implícita en el simple hecho de que, incluso ahora, pueden los discípulos dirigirse como a su propio padre al rey que va a venir.

### c) Las tres peticiones "nosotros".

Probablemente, desde esta clara perspectiva escatológica, explícitamente futura e implícitamente realizada, hay que entender las tres peticiones "nosotros"<sup>47</sup>. La petición del pan podría leerse en el contexto del banquete escatológico que Jesús describe en algunas de sus parábolas y realiza en su convivialidad con recaudadores y pecadores<sup>48</sup>. Pero, aun cuando esa petición no contenga una referencia tan precisa, al menos nos muestra que Jesús comparte con bastantes escritos veterotestamentarios, pseudoepigráficos y qumránicos una esperanza escatológica relativa a la existencia corporal concreta y no sólo a las almas incorpóreas del cielo. Por eso, el pan del tiempo presente y el pan del reino final no estuvieron quizá tan desconectados en la intención y en la oración de Jesús como podrían estarlo en nuestro pensamiento.

La petición de perdón apunta hacia el terrible juicio final que Dios, el rey, celebrará el último día. Es sumamente significativo que Jesús haga del perdón concedido por los discípulos a otros la condición para recibir ellos ese día el perdón definitivo de Dios; nuevamente, un elemento de escatología realizada se perfila en una perspectiva predominantemente futura. Hacer depender el perdón final de Dios a los creyentes individuales del perdón otorgado por ellos a otros en el presente podía crear problemas

a la teología cristiana. Pero, dado que Jesús no era un teólogo cristiano, tal posibilidad no entraría en el campo de sus preocupaciones.

También el sentido de la petición final (“y no nos llesves a la prueba”) es, seguramente, escatológico. Las descripciones más detalladas del tiempo final contenidas en el AT, los pseudoepígrafos y Qumrán <sup>49</sup> suelen presentar, entre los acontecimientos escatológicos previos al triunfo definitivo de Dios, un descomunal enfrentamiento entre el bien y el mal, una batalla cósmica con espantosas bajas o una persecución sangrienta del resto del pueblo de Dios que se ha mantenido fiel. La última de las pruebas a las que esos justos se verán sometidos será terrible, y algunos caerán en la apostasía, incapaces de soportar la crisis final. La petición parece consistir realmente en una súplica al Padre para que ahorre a sus hijos el espanto de esa lucha final entre el bien y el mal, no sea que sucumban (cf. Mc 13,20). Por tanto, el *πειρασμός* del texto griego no se refiere a las “tentaciones” de la vida corriente (como el “no nos dejes caer en la tentación” del padrenuestro tradicional), sino a la “prueba” final a que Dios, como soberano de la historia, someterá al mundo en la última hora <sup>50</sup>.

Muchos comentaristas que adoptan este enfoque proceden a explicar el difícil “y no nos llesves a” desde la suposición de que el verbo arameo está en la forma hafei (causativa), que a veces puede tener un sentido permisivo: “y no permitas que lleguemos a la prueba” (de ahí el tradicional “y no nos dejes caer”). Además, cuando se emplea una partícula negativa con una de esas formas causativas hafei, la negación no va a veces con la acción causativa realizada por el sujeto del verbo, sino con el resultado de la acción. Así pues, la traducción correcta de la petición final sería “haz que no lleguemos a la prueba”, en vez de “no hagas que lleguemos a la prueba”. Aunque todo esto puede ser cierto, conviene recordar que muchos autores del AT y del NT no se preocupaban por cuestiones de causalidad primaria y secundaria. De acuerdo con su intenso monoteísmo, generalmente expresado en narraciones míticas y no mediante teología filosófica, solían atribuir todos los acontecimientos a Dios, sin gran cuidado de si esos acontecimientos eran buenos o malos. Lo importante era excluir cualquier segundo poder, bueno o malo, que pudiera parecer igual a Dios <sup>51</sup>. Esa fe sencilla y directa en el único Dios que gobierna todas las cosas está en perfecta consonancia con las peticiones sencillas y directas que componen el padrenuestro. La preocupación sobre si Dios causa directamente el mal o si se limita a permitirlo reside más allá del horizonte de esta simplicísima oración <sup>52</sup>.

Pero, después de todo, la cuestión de si las peticiones “nosotros” expresan una escatología futura tiene en este capítulo importancia secundaria. Lo primordial es que, en la única oración (hasta donde

podemos saber) enseñada por Jesús a sus discípulos, lo primero que se expone en las peticiones no es una necesidad o dificultad relacionada con el mundo presente, sino el deseo estrictamente escatológico de que Dios se revele en todo su poder y gloria (“santificado sea tu nombre”) para reinar plena y definitivamente sobre Israel (“venga tu reino”). La afirmación de que lo medular en el mensaje y en las esperanzas de Jesús era la venida del reinado escatológico de Dios –algo que únicamente Dios podía llevar a cabo y por lo que los discípulos sólo podían rogar– encuentra así una base firme, aunque inicial. Debemos ver ahora si otros dichos de Jesús ofrecen ulterior apoyo a este punto de vista.

## 2. *Beber vino en el reino de Dios (Mc 14,25)*

Así como he procurado evitar que mi estudio de “venga tu reino” se convirtiera en una cumplida exégesis del padrenuestro, ahora me limito a examinar las palabras pronunciadas por Jesús en la última cena y recogidas en Mc 14,25 parr.: «En verdad os digo que ya no beberé del fruto de la vid hasta ese día en que lo beba nuevo en el reino de Dios». Dada la atención exclusiva a este dicho, no haré aquí un análisis completo de la última cena ni de las palabras eucarísticas de Jesús que preceden inmediatamente a Mc 14,25<sup>53</sup>. Baste señalar que los estudiosos, cualesquiera que sean sus tendencias, suelen aceptar como una realidad la cena de despedida celebrada por Jesús con sus discípulos, dado que la historicidad de tal acontecimiento encuentra apoyo en los criterios de testimonio múltiple y de coherencia<sup>54</sup>.

Por lo que respecta al testimonio múltiple, Mc 14, Jn 13-17 y 1 Cor 11,23 (hay quien añadiría una tradición especial de Lc 22) se expresan a favor de esa historicidad. El testimonio independiente ofrecido por Pablo tiene especial importancia. Escribiendo a los corintios hacia el 55, unos veinticinco años después del evento en cuestión, Pablo subraya que él ha transmitido la tradición sobre la última cena a los corintios al instruirlos en la fe (ca. 50-51), así como él mismo recibió la tradición cuando fue instruido en la fe (ca. 33-34): «Porque recibí del Señor lo que a mi vez os he transmitido» (1 Cor 11,23). Tras lo cual especifica que las palabras eucarísticas citadas por él las pronunció Jesús «la noche en que iba a ser entregado». Esto coincide con la cronología de los cuatro Evangelios. La utilización del pan sugiere, obviamente, una comida, algo que Pablo confirma cuando procede a mencionar la copa de vino: «Asimismo, después de cenar, tomó la copa». En este caso tiene gran relevancia la presencia del vino, que, por no ser habitual en las comidas ordinarias de los judíos corrientes, indica que la cena revistió alguna importancia y solemnidad.

Como se ha indicado anteriormente, esta multiplicidad de testimonios encuentra apoyo en el testimonio de coherencia. Una cena especial, solemne, de la que Jesús se sirviese para comunicar una participación en la salvación escatológica, no habría sido demasiado insólita en su ministerio. Ya vimos en el capítulo 13 cómo Jesús, en contraste con el ascético Juan, era acusado por sus adversarios de ser «un comilón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores» (Mt 11,19 par.). A los ojos de los judíos rigoristas, la convivialidad de Jesús con los ritual o moralmente impuros le comunicaba impureza. Por descontado, Jesús veía el asunto desde una perspectiva opuesta: él comunicaba salvación a los marginados religiosos. Sus comidas con pecadores y gente de mala reputación eran celebraciones para festejar el hallazgo de los que se habían perdido, la misericordia escatológica de Dios que se extiende hasta el hijo pródigo y lo abraza a su regreso a casa (cf., p. ej., Mc 2,13-17; Lc 15,1-32). Sus banquetes con israelitas pecadores constituían una preparación y anticipación del futuro banquete en el reino de Dios (metáfora que aparece en varios dichos y parábolas; cf., p. ej., Mc 2,19; Lc 13,28-29 par.; 14,15-24). Así pues, la última cena no representa un acontecimiento aislado; es, literalmente, la “última” de una serie de comidas que simbolizan el festín final en el reino de Dios. Por consiguiente, no tiene nada de extraño que Jesús celebrase con sus discípulos una cena especial, simbólica (sobre todo si intuía su inminente arresto o muerte), ni que conectase la cena con el reino de Dios que iba a venir.

El dicho que estamos examinando, Mc 14,25, ciertamente perteneció desde el principio al relato de la última cena. Podemos estar seguros de que no fue introducido secundariamente en ese contexto por Marcos o su tradición, puesto que carecería de sentido en cualquier otra parte del ministerio de Jesús. De hecho, al decir que no volverá a beber vino (el indicio de una comida especial, de fiesta) hasta que lo haga en el reino de Dios, Jesús afirma que ésta es la última comida festiva de su vida en este mundo. Por eso, auténtico o no, el dicho siempre estuvo conectado con el relato de la última cena.

¿Pronunció verdaderamente Jesús tales palabras? La gran mayoría de los comentaristas lo dan por cierto, aunque no siempre expresan la razón de esa certeza<sup>55</sup>. Algunos, como Jacques Schlosser, apelan al criterio de testimonio múltiple, puesto que Mc 14,25 tiene un paralelo en Lc 22,18. Este versículo forma la conclusión de una unidad lucana especial de la última cena: «Y les dijo: “¿Cuánto he deseado comer esta cena de Pascua con vosotros antes de sufrir. Pues os digo que no la volveré a comer hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios”. Y recibiendo una copa [y] dando gracias, dijo: “Tomad esto y repartidlo entre vosotros”» (Lc 22,15-17). Es en este punto donde figura el paralelo a Marcos:

*Mc 14,25*

En verdad os digo  
que ya no beberé  
del fruto de la vid  
hasta ese <sup>56</sup> día en que  
lo beba nuevo <sup>57</sup>  
en el reino de Dios

*Lc 22,18*

Pues os digo  
que de ahora ~~en adelante~~ no beberé  
del fruto de la vid  
hasta que  
venga el reino de Dios.

Ya indiqué en el capítulo 11, al tratar de cuestiones cronológicas relativas a la última cena, que tengo mis dudas de que, como afirman Heinz Schürmann y quienes están en su línea, Lc 22,15-16 represente una tradición antigua e independiente sobre lo que dijo Jesús en tal acontecimiento. Me inclino a considerar ese texto como una creación redaccional de Lucas <sup>58</sup>, que traslada Mc 14,25 a una posición anterior a las palabras eucarísticas y lo expande para crear un claro esquema de comida-dicho/bebida-dicho, y establecer así un equilibrio con respecto al esquema comida-dicho/bebida-dicho seguido en la institución de la eucaristía. De este modo desaparece la torpe conclusión marcana de la perícopa (14,25), que quedaba como colgando, y se logra que la unidad termine con la solemne declaración de Jesús sobre “mi sangre derramada por vosotros” (Lc 22,20). La inserción y ampliación de Mc 14,25 en Lc 22,15-18 ofrece además a Lucas la oportunidad de catalogar esa comida como cena pascual, designación curiosamente ausente en los demás relatos de la última cena propiamente dichos. Como señalé en el capítulo 11, los muchos rasgos redaccionales lucanos de Lc 22,15-16 y la presentación de la última cena como pascual –cosa poco verosímil desde el punto de vista histórico– hacen probable que, si no la totalidad, al menos la mayor parte de la unidad Lc 22,15-16 (así como el v. 17, que sirve de enlace), sea creación del propio Lucas <sup>59</sup>.

Pero ¿qué decir de Lc 22,18, paralelo de Mc 14,25, considerado aisladamente? A diferencia de Lc 22,15-16, no dice nada sobre el carácter pascual de la cena; y, puesto que hay partes de él coincidentes palabra por palabra con Mc 14,25, sin duda no es una creación puramente lucana. Entonces se trata, o bien de una reelaboración parcial efectuada por Lucas, o bien de una versión distinta de Mc 14,25 conservada en la tradición especial lucana. Aunque yo me inclino por la primera alternativa, Schlosser ofrece argumentos de peso a favor de la segunda. Ciertamente, ni siquiera este autor tiene inconveniente en admitir que algunos aspectos de Lc 22,18 podrían atribuirse a la redacción lucana de Mc 14,25: p. ej., la omisión del “en verdad” introductorio, la fórmula “pues os digo” (probablemente redaccional también en Lc 22,37) y la adición de “de ahora en adelante” (ἀπὸ τοῦ νῦν, una expresión típicamente lucana).

Sin embargo, Schlosser puede señalar otros rasgos que no son fácilmente explicables como redacción lucana en Marcos. Por ejemplo, en la locución “del fruto”, Marcos utiliza la preposición ἐκ, mientras que Lucas se sirve de ἀπό. Ninguna de las dos construcciones es usual en el griego corriente, pero sí en los LXX, donde refleja la preposición hebrea *min*. Como no hay razón aparente para que Lucas sustituyera el ἐκ marcano por ἀπό, la diferencia puede deberse a la existencia de dos traducciones independientes del mismo dicho arameo. Además, si bien “hasta que” (ἕως οὗ) es típico de su estilo, tampoco se entiende por qué Lucas habría querido sustituirlo por “hasta ese día en que”, expresión más específica que emplea Marcos. Y, lo que es más importante, no se ve por qué Lucas habría querido evitar la clara imagen del banquete celestial (que él utiliza de buena gana en otros lugares), implícita en la frase final del dicho marcano: “[hasta ese día en que] lo beba nuevo en el reino de Dios”<sup>60</sup>. Al mismo tiempo, Schlosser señala que la imagen de un banquete escatológico no es exclusiva de Jesús en el judaísmo antiguo ni en el cristianismo primitivo, y que no abundan los dichos que contengan la precisa expresión “en el reino de Dios” y puedan ser atribuidos a Jesús con suficiente certeza<sup>61</sup>.

En razón de todo ello, Schlosser considera como posiblemente secundaria la formulación de Marcos. Luego, teniendo en cuenta que –como hemos visto en la segunda petición del padrenuestro– ni el AT, ni el judaísmo intertestamentario, ni el cristianismo neotestamentario, salvo los dichos de Jesús, hacen del reino (de Dios) el sujeto del verbo “venir” (ἔρχεσθαι), concluye que, al menos la parte final de Lc 22,18, puede representar una forma más primitiva del dicho que Mc 14,25. En todo caso, según Schlosser, el dicho básico gozaría de un testimonio múltiple de fuentes: Lc 22,18 sería una forma independiente de un dicho escatológico de Jesús pronunciado en la última cena y recogido también en Mc 14,25. Aunque no llegan a convencerme los argumentos de Schlosser, debo decir en justicia que él representa a un buen número de exegetas que defienden el carácter independiente de Lc 22,18 y, con ello, la aplicabilidad del criterio de testimonio múltiple al juzgar la historicidad del dicho.

En este caso, el criterio de más peso es, a mi entender, el de discontinuidad. Marcos 14,25 refleja ideas cristológicas, soteriológicas y escatológicas –o una sorprendente falta de ellas– que no concuerdan con casi ninguna corriente de la tradición cristiana primitiva, pero son perfectamente lógicas en labios del Jesús histórico. Para dejar sentado este punto, voy a realizar una exégesis de Mc 14,25, aunque con un ojo puesto también en el texto lucano, ya que Schlosser podría estar en lo cierto al considerar que el final del dicho se ha conservado más fielmente en Lucas. Éste es un buen ejemplo de esas veces en que, teniendo uno bastan-

te certeza sobre el contenido y la estructura globales de un *logion*, no está completamente seguro en cuanto a la formulación exacta.

El “en verdad” inicial, como tan repetidamente subraya Jeremias, es una expresión aseverativa introductoria que Jesús empleaba en sus dichos solemnes<sup>62</sup>. Aquí, esa expresión refuerza la certeza de la profecía que Jesús se dispone a pronunciar, refuerzo al que contribuye “os digo”, otra locución típica de él. Lo que sigue es, obviamente, de gran importancia a los ojos de Jesús. La frase introductoria completa, “en verdad os digo”, está desvinculada de las palabras eucarísticas, que la preceden inmediatamente en Marcos. El hecho de que Jesús hable genéricamente de beber del “fruto de la vid” resulta un tanto extraño después de la solemne identificación del vino con su sangre. Todo esto podría indicar que Mc 14,25 era un *logion* aislado, necesariamente conectado con la última cena por su contenido, pero no vinculado en un principio a las palabras eucarísticas. A quienes consideran Lc 22,18 como una tradición independiente, la posición de ese texto antes de las palabras eucarísticas los reafirma en su opinión, que es verosímil en todo caso<sup>63</sup>.

La declaración básica de no volver a beber vino (indicio de una comida especial, festiva) es expresada en griego de una manera enfática: la doble negación οὐ μή, más el subjuntivo πίνω (“beba”), precedido todo ello por otra negación, οὐκέτι (“ya no”, “no más”). En griego, la frase es torpe en su totalidad, incluso “bárbara”, y puede constituir una traducción poco feliz de una tradición aramea<sup>64</sup>. La correspondiente formulación lucana (“de ahora en adelante no beberé”) es, según Schlosser, no una reelaboración lucana del texto de Marcos, sino el intento lucano de traducir la misma tradición aramea subyacente, donde “ya no” estaría sobrentendido más que expresado<sup>65</sup>.

En cualquier caso, ¿cuál es el sentido principal del dicho? Jeremias, en la segunda edición alemana de su obra, ya clásica, *Las palabras eucarísticas de Jesús*, afirma que esas palabras constituyen un voto de abstinencia. En su papel de siervo doliente, Jesús habría decidido abstenerse del cordero pascual y del vino que tenía delante en la última cena, como parte de su intercesión suplicante por un Israel pecador. Esta interpretación carece de base real en el texto, puesto que lo que Jesús pronuncia no es una fórmula fija propia de un voto. En la tercera edición alemana de la misma obra, Jeremias intenta echarse atrás de algún modo, diciendo que Jesús no pronunció un voto de abstinencia en sentido estricto, sino una “declaración de abstinencia” (*Verzichtserklärung*), por la que manifestaba su intención de renunciar a los alimentos de la última cena<sup>66</sup>. Sin embargo, esta distinción se queda en nada, puesto que, en su explicación del texto, Jeremias vuelve prácticamente a su primitiva idea de que Jesús formula un voto.

Pero, si echamos una simple ojeada a la estructura gramatical de Mc 14,25, vemos la introducción solemne, enfática (“en verdad os digo”), a una promesa/predicción/profecía de lo que Jesús no hará (beber vino en una comida de fiesta) hasta que se produzca un determinado acontecimiento futuro (cuando lo beba nuevo en el reino de Dios). El “en verdad” inicial, aparte de proporcionar solemnidad a lo que sigue, desempeña otra función más importante: indicar que Jesús está pronunciando con autoridad una profecía sobre el tiempo final<sup>67</sup>. En ella hay una velada referencia a su muerte, y, para esa alusión, es perfectamente adecuada la particular estructura gramatical y forma literaria de Mc 14,25. Existen en las diversas tradiciones evangélicas varios dichos de Jesús que presentan sustancialmente la misma forma, aunque no todos contienen una clara referencia escatológica. Entre ellos figuran Mc 9,1; 13,30; Mt 5,26 || Lc 12,59; Mt 10,23; 23,39 || Lc 13,35, y Jn 13,38. Los tres primeros serán objeto de un detenido examen en la subsección 5 del presente capítulo. Por ahora, de esos tres dichos nos limitaremos a estudiar Mc 9,1 como un paralelo especialmente oportuno a Mc 14,25<sup>68</sup>.

*Mc 14,25*

*En verdad os digo que*

que ya no *beberé*  
del fruto de la vid  
*hasta* ese día en *que*  
lo beba nuevo  
en *el reino de Dios*

*Mc 9,1*

*En verdad os digo que*

algunos de los que están aquí  
no *probarán* [= conocerán]  
la muerte  
*hasta* que  
vean  
*el reino de Dios*  
llegado con poder

Son claros los paralelos en estructura y contenido. El “en verdad” inicial introduce una profecía sobre un acontecimiento que no ocurrirá en este mundo (en ambos casos, expresado mediante el enfático οὐ μή más el subjuntivo) antes de que el reino final de Dios llegue y sea experimentado por la persona o personas que no realizarán la acción (beber, probar) mencionada en la parte principal de la profecía. Más específicamente, en estos dos dichos marcanos el no beber y el no probar funcionan como metáforas relacionadas con la muerte. La diferencia radica en el hecho de que, en Mc 14,25, Jesús utiliza el esquema para profetizar su muerte antes de la llegada plena del reino, mientras que en Mc 9,1 lo emplea para negar que algunos de los presentes vayan a morir antes de esa misma llegada. El modelo de profecía seguido aquí (“en verdad”, más negación de acción futura, más espacio de tiempo hasta que ocurra la futura experiencia del reino de Dios) es un caso específico de un modelo bíblico más general, en el que se profetiza que la muerte de una persona no tendrá lugar hasta que suceda algún acontecimiento salvífico (véase, p. ej., Lc 2,26; Jn 21,23;



---

fuera de la Biblia, Jub 16,16, y, de un modo más difuso, TestIs 3,3.12). A este modelo se ajusta Mc 14,25, y no a ninguna fórmula de voto o juramento<sup>69</sup>.

Habida cuenta, pues, de la forma literaria del dicho y de su posición en el relato de la última cena, es claro que Jesús profetiza con él su muerte. Una muerte cercana, pero no necesariamente “inminente”. Todo lo que implica Mc 14,25 es que Jesús morirá antes de tener ocasión de participar en otro banquete; en un plazo, por tanto, bastante impreciso (como el de Mc 9,1)<sup>70</sup>. Para el período de abstinencia hay también un límite establecido: Jesús volverá a beber vino “en el reino de Dios”. Como señalan la mayor parte de los comentaristas, probablemente hay que interpretar “en el reino de Dios” no en un sentido temporal, sino espacial, por lo cual es equivalente a la oración temporal de Lc 22,18: “hasta que venga el reino de Dios”. Por consiguiente, cualquiera que sea la versión más original, el sentido básico es el mismo. Como en el padrenuestro, en Mc 14,25 el reino de Dios, al menos en toda su realidad, está aún por llegar. Pese a todos los poderes del reino ya manifestados mediante su predicación y sus curaciones, Jesús sigue esperando la llegada del reino y exhorta a sus discípulos a rogar por ella.

Ahora nos encontramos en mejor situación de apreciar 1) lo que el Jesús histórico habría querido decir cuando pronunció Mc 14,25 || Lc 18,22 en la última cena y 2) el argumento de discontinuidad que apoya la autenticidad de este dicho. Jesús acude a la última cena con la conciencia de que su ministerio, desde un punto de vista humano, ha sido en buena medida un fracaso. En conjunto, Israel no ha escuchado su mensaje ni le ha aceptado a él como el profeta escatológico enviado por Dios. Peor aún, la ruina de su proyecto vital puede quedar rematada con la ruina de su vida mediante un final violento. Jesús siente que su muerte se aproxima; tal es el sentido de su anuncio de que no volverá a beber vino en una comida de fiesta. Pero su profecía no termina en esta triste nota. Jesús cree firmemente que su causa, por ser de Dios, acabará triunfando, como también triunfará él mismo, pese a su fracaso personal y su muerte, cuando Dios lo sienta en el banquete escatológico a beber de nuevo el vino festivo. La profecía de Mc 14,25 es, pues, un grito final de esperanza con el que Jesús expresa su confianza en el Dios que hará venir su reino a pesar de la muerte de su profeta. Al final, lo central en la fe y en el pensamiento de Jesús no es Jesús mismo, sino el triunfo final de Dios, cuando venga a reinar sobre su creación y su pueblo rebeldes. Lo central, en suma, es el reino de Dios.

Entendiendo así el dicho, podemos apreciar toda la fuerza del argumento de discontinuidad que respalda la autenticidad de Mc 14,25 ||

Lc 22,18. La esencial manifestación de esperanza que entraña este versículo es absolutamente discontinua con las ideas cristológicas, soteriológicas y escatológicas de la Iglesia primitiva, independientemente de la corriente de tradición cristiana que se considere. En lo concerniente a la cristología y la soteriología, no hay en este dicho mención alguna de título, ni de papel o cometido asignado a Jesús en el triunfo final del reino<sup>71</sup>. Aquí, en vez de salvar, es Jesús quien necesita ser salvado —y únicamente Dios puede hacerlo— de la muerte. A ella se alude sólo de forma indirecta (Jesús no disfrutará de ningún banquete más en este mundo), y no se determina cuándo tendrá lugar su llegada<sup>72</sup>. Tampoco se establece ninguna relación causa-efecto entre la muerte de Jesús y la venida del reino; de hecho, la única relación entre ambos acontecimientos es que la venida del reino rescatará de algún modo a Jesús de la muerte. No se hace alusión alguna a la muerte de Jesús como sacrificio expiatorio, por no decir nada de una afirmación explícita de su resurrección, exaltación o parusía<sup>73</sup>. En todo esto hay como una discordancia con las expectativas cristianas. No sólo Jesús no media para el acceso de otros al banquete escatológico; es que ni siquiera hay en el *logion* indicio de que él vaya a ocupar ningún puesto especial a la mesa, ni siquiera como invitado. Se le sitúa en el banquete simplemente bebiendo vino; él es uno de los salvados, ni más, ni menos. Por eso no sorprende que Mateo tomase el cálamo para cambiar “en el reino de Dios” por “en el reino de mi Padre” e insinuar así su cristología del Hijo en un dicho manifestamente carente de ella.

Por faltar, falta hasta una dimensión comunitaria o eclesiológica en las versiones marcana y lucana del *logion*, donde no hay la menor referencia a una presencia de los discípulos en el banquete final, ni a su reunión allí con Jesús como reanudación de la convivialidad interrumpida<sup>74</sup>. Significativamente, una vez más es Mateo, el evangelista preocupado por la eclesiológica, quien interviene para añadir la expresión “con vosotros” a la promesa de que Jesús beberá vino en el reino (Mt 26,29). Por supuesto, en la imagen de un banquete ya hay implícito un elemento comunitario; pero no deja de ser revelador que 1) no exista en las versiones de Marcos y Lucas una referencia específica a los discípulos y a su relación con Jesús en el reino y que 2) Mateo sienta la necesidad de insertar esta dimensión silenciada. Si se puede decir de Mc 14,25 que es una frase de consuelo, el consuelo de esa frase va destinado, en todo caso, al propio Jesús y no a sus discípulos. A la vista del fracaso y de una muerte próxima, Jesús se conforta con la promesa de acabar sentado por Dios en el banquete final, a pesar de haberse malogrado su misión en este mundo. El dicho se centra, pues, en la muerte de Jesús como signo de fracaso más que de salvación, y en la venida del reino de Dios como la salvación de Jesús más que como su parusía. Esto, evidentemente, está muy alejado de la cristología, soterio-

logía y escatología de la primera generación de cristianos, se mire la rama o corriente de tradición que se mire. De ahí que el argumento más poderoso a favor de la autenticidad de Mc 14,25 || Lc 22,18 provenga del criterio de discontinuidad. Como dice Anton Vögtle, en Mc 14,25 se encuentra una parte primitiva de la tradición de la última cena<sup>75</sup>. Para nosotros, lo importante es que Mc 14,25 confirma desde la tradición marcana y desde la categoría crítico-formal de la profecía lo que ya sabíamos por Q y por la categoría crítico-formal de la oración: Jesús esperaba una futura venida del reino de Dios y continuó esperándola hasta el final de su vida.

### 3. *A la mesa con Abrahán en el reino* (Mt 8,11-12 || Lc 13,28-29)

El próximo dicho que vamos a examinar, Mt 8,11-12 || Lc 13,28-29, procede casi con toda probabilidad (no es posible tener una absoluta certeza) del documento Q<sup>76</sup>. Tanto el distinto orden como las variantes en las palabras que presenta el dicho en las versiones mateana y lucana dejan abierta la posibilidad de que alguno de los dos evangelistas, o ambos, lo extrajesen de una tradición especial independiente. No obstante, la mayor parte de los comentaristas creen que las diferencias se deben a la actividad redaccional de Mateo y Lucas y, en consecuencia, asignan el *logion* a Q<sup>77</sup>. Esas versiones presentan los textos siguientes:

#### *Mt 8,11-12*

Os digo que vendrán muchos de oriente y occidente a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos Pero los hijos del reino serán arrojados fuera, a las tinieblas. Allí será el llanto y el rechinar de dientes.

#### *Lc 13,28-29*

Allí será el llanto y el rechinar de dientes, cuando veáis a Abrahán, a Isaac, a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros sois arrojados fuera. Pues vendrán muchos de oriente y occidente, del norte y el sur, a sentarse a la mesa en el reino de Dios.

Los estudiosos coinciden mayoritariamente en que los contextos que acogen la tradición tanto en Mateo como en Lucas son secundarios<sup>78</sup>. Esto parece relativamente claro en el caso de Mateo, que tomó el dicho en bloque y lo insertó en un género literario tan diferente como un relato de milagro, concretamente en el de la curación del criado del centurión (Mt 8,5-13 || Lc 7,1-10; cf. Jn 4,46-54). Con esa inserción, más algunos cambios redaccionales (p. ej., “los hijos del reino” como designación global de Israel), Mateo añadió a ese ejemplo de fe de un soldado romano (que es lo sustancial del relato) un rasgo polémico contra un Israel incrédulo y, en consecuencia, rechazado. El sentido polémico es ajeno al

relato original, donde Jesús simplemente establece una comparación favorable para el centurión entre la fe de éste y la que ha encontrado en Israel<sup>79</sup>. En cambio, la inserción mateana describe un Israel que, en conjunto, es rechazado del reino. Tanto la versión lucana de la curación del criado del centurión como el paralelo más distante ofrecido por Juan (la curación del hijo del funcionario real)<sup>80</sup> giran en torno al tema de la fe y la incredulidad relacionado con milagros, pero no reflejan la idea del rechazo masivo de Israel en el último día. De hecho, da la impresión de que el mismo Mateo se dio cuenta de que su inserción polémica desvirtuaba el asunto principal del relato, el de la fe, e intentó volver a él haciendo que Jesús, con sus palabras finales de despedida y de promesa (no presentes en Lucas), elogiase, al igual que antes en 8,10, la fe del centurión: “Vete. *Como has tenido fe, que se te cumpla*» (8,13)<sup>81</sup>.

El contexto de Lucas es más difícil de juzgar, porque es una típica colección de tradiciones Q y L sin relación entre sí, unidas por la semejanza temática y por el hilo conductor que constituye la gran sección del viaje a Jerusalén. El tema común a Lc 13,22-27 (el Señor cerrando la puerta ante los que dicen conocerlo bien) y 13,28-29 (el banquete celestial con los patriarcas) es el de la separación de los buenos y los malos en el último día; esta similitud pudo haber invitado a Lucas a vincular las dos tradiciones. Por otro lado, hay entre ellas grandes disparidades que contradicen la teoría de que el vínculo era original. 1) El tema de la llegada de gentes (probablemente, gentiles) desde los cuatro puntos cardinales para comer con los patriarcas, mientras que al menos algunos israelitas (“vosotros”) son arrojados fuera del reino, no está presente en los vv. 22-27; la separación se establece a lo largo de diferentes líneas y mediante diferentes criterios. 2) El motivo del llanto y el dolor de los expulsados del reino en 13,28 falta en los vv. 22-27. 3). La presencia del “Señor” (claramente, Jesús) como el juez final contrasta fuertemente con la escena de juicio nada cristológica de los vv. 28-29.

En resumen, parece que, originalmente, ni Mt 8,11-12 ni Lc 13,28-29 guardaban ninguna relación con su contexto actual. Ese aislamiento de Mt 8,11-12 par. tiene importantes consecuencias a la hora de interpretar la tradición. No hay que leer en ella el contexto mateano ni el lucano —algo que los críticos suelen hacer inconscientemente<sup>82</sup>—, sino abstraer tales contextos, así como todos los cambios redaccionales en la formulación, y luego interpretar el dicho en sus propios términos.

Afortunadamente, pese a todas las diferencias entre Mateo y Lucas y al aislamiento original de este *logion* en dos partes, lo esencial del mensaje es claro. En una de esas dos partes se profetiza que acudirá gente de todos los rincones de la tierra a sentarse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en

el reino de Dios. En la otra se advierte que otro grupo de gente será arrojado fuera (del reino), donde llorarán y les rechinarán los dientes de aflicción y dolor. Son difíciles de comparar las formas mateana y lucana del dicho, dado que las partes que lo componen aparecen en orden distinto. Para obviar este problema, a continuación numeramos los componentes del dicho según Mateo con arreglo al orden en que aparecen y procedemos a localizar sus equivalentes en la forma lucana. (Las expresiones que carecen de correspondencia en el otro evangelista figuran en cursiva.)

<i>Mt 8,11-12</i> (v. 11)	<i>Lc 13,28-29</i> (v. 28)
1 <i>Os digo que</i>	9 Allí será
2 vendrán muchos de oriente y occidente	10 el llanto y el rechinar de dientes
3 a sentarse [a la mesa]	<i>cuando veáis a</i>
4 con Abrahán, Isaac y Jacob	4 Abrahán, a Isaac, a Jacob <i>y a todos los profetas</i>
5 en el reino de los cielos. (v. 12)	5 en el reino de Dios,
6 Pero los hijos del reino	6 mientras vosotros
7 serán arrojados fuera,	7 sois arrojados fuera.
8 <i>a las tinieblas.</i> (v. 29)	
9 Allí será	2 Pues vendrán
10 el llanto y el <b>rechinar</b> de dientes.	de oriente y occidente, <i>del norte y el sur,</i> a sentarse [a la mesa] <i>en el reino de Dios.</i>

Una mirada a las dos versiones nos muestra que, en ambas, los temas situados en la parte media del dicho (los elementos 4, 5, 6 y 7) son básicamente los mismos: un contraste entre los patriarcas que están en el reino y el grupo (“los hijos” o “vosotros”) de los arrojados fuera de él. Estamos ante una profecía de buena y mala ventura en el día último. La gran inversión se produce en los dos extremos. Mateo inicia la profecía con la nota positiva de los que desde oriente y occidente irán a sentarse a la mesa (2, 3) y termina con la nota negativa del llanto y el rechinar de dientes (9,10). Lucas invierte el orden, empezando con la tristeza del llanto y terminando con el júbilo del sentarse a la mesa del reino. Aparte de eso, cada evangelista tiene expresiones no incluidas en la versión del

otro. Mateo hace que la profecía vaya precedida de “os digo que”, como nota de autoridad, y especifica que cuando los hijos sean arrojados fuera, irán “a las tinieblas”. Lucas añade “todos los profetas” a la mención de los patriarcas y redondea con dos puntos cardinales la expresión “de oriente y occidente”. Finalmente, Mateo llama “los hijos del reino” al mismo grupo que Lucas menciona con un simple “vosotros” y del cual afirma que *verá* a los patriarcas en el reino antes de ser arrojado fuera de él.

¿Cuál de los dos evangelistas ha conservado en mayor medida el orden y/o las palabras originales? Para el lector no será una sorpresa conocer que los estudiosos están divididos al respecto. En lo referente al orden, Schlosser cree que, en Lucas, las frases se ajustan más al orden primitivo, mientras que, en opinión de Dupont y Schulz, es la versión mateana la que se acerca más a él<sup>83</sup>. Ambas posiciones son defendidas con buenos argumentos, pero la de Schlosser presenta un fallo fundamental. Al sostener el orden lucano se ve en la necesidad de sostener también que la tradición independiente empezaba en griego con el adverbio ἐκεῖ (“allí”, “en aquel lugar”). Schlosser trata de soslayar esta dificultad alegando que, en vez de “allí”, esa palabra podría significar “entonces”<sup>84</sup>. Ahora bien, aunque fuera del NT hay algunos raros ejemplos de tal uso, no existe ninguno claramente reconocible en el NT griego. Salvo que se prescindiera del sentido natural de la palabra por una razón especial, no hay más remedio que traducir el comienzo de Lc 13,28 como “allí (ἐκεῖ) será el llanto”, etc. Pero resulta bastante extraño ese comienzo para un dicho independiente, dado que, fuera del actual contexto lucano, el adverbio no tendría nada anterior a lo que hacer una referencia. Por tanto, parece haber mayores probabilidades de que el orden mateano sea más original<sup>85</sup>. Lucas invirtió el orden del dicho para conectarlo con el final del anterior (13,25-27), procedente de Q, que concluye con el rechazo de los malvados<sup>86</sup>. Esta inversión, así como la división de varios elementos del *logion* original, lleva a Lucas a repetir la frase “en el reino de Dios”.

Aparte la cuestión del orden primitivo, está la relativa a cuál de las dos versiones ha conservado en mayor medida las palabras originales de la tradición. Digo “en mayor medida” porque, como ocurre a menudo, ni Mateo ni Lucas se han ajustado totalmente al dicho original: cada uno de ellos ha efectuado sus propias adiciones y modificaciones. Aunque no es recomendable la aplicación sistemática del “método de la sustracción” (i. e., la eliminación de las palabras o frases sólo empleadas por un evangelista, en la presunción de que así se obtiene la forma más original), tal método parece funcionar en este caso. Dicho de otro modo, las expresiones que aparecen únicamente en Mateo o en Lucas son probablemente secundarias, como nos lo va a mostrar el examen de cada una de ellas.

Empecemos por Mateo. El inicio “os digo” parece haber sido característico del discurso de Jesús. Sin embargo, Mateo acostumbra a imitar y multiplicar algunas locuciones que encuentra en sus fuentes y similares, y esa frase introductoria, como ocurre con “Padre” aplicado a Dios, es un ejemplo de un uso que pudo tener en Jesús su origen, pero luego tendió a multiplicarse en la redacción mateana de los dichos de Jesús. La ausencia de ella en el paralelo lucano hace probable, aunque no seguro, que sea aquí secundaria<sup>87</sup>. A Mateo, la frase en cuestión le sirve para introducir material de otro origen en el relato sobre el criado del centurión y para subrayar la autoridad profética de Jesús.

Pero veamos otros rasgos redaccionales del mismo evangelista. Por supuesto, “reino de los cielos” es una reformulación mateana de “reino de Dios”. De todo el NT, sólo el Evangelio de Mateo contiene la expresión “a las tinieblas”. Además de en 8,12, se encuentra en 22,11-14, dentro de una adición alegórica a la parábola del gran banquete (pasaje del que no existe equivalente en la versión lucana [Lc 14,15-24], más simple) y, de nuevo, en 25,30, dentro de la parábola de los talentos (la expresión tampoco aparece en la correspondiente versión de Lucas). El carácter redaccional de la expresión en estos otros dos pasajes citados, más la ausencia de ella en Lc 13,28, hacen pensar que tiene el mismo carácter en Mt 8,12.

Hay en la versión de Mateo una palabra no tan fácil de catalogar. En Mt 8,11 se lee “vendrán *muchos*”, mientras que Lc 13,29 dice de modo escueto (tan escueto que el pronombre queda implícito en el verbo) “vendrán”. Como todas las otras adiciones y ampliaciones de este *logion* parecen secundarias, se tiende a considerar secundario también “muchos”. Pero aquí la decisión es más ardua. Si el dicho empezaba originalmente con el elemento 2, “muchos” habría sido, sin duda, un sujeto inicial mejor y más claro que un vago “ellos” contenido en el verbo. Además, según Kloppenborg, cuando la palabra “muchos” (πολλοί) aparece en dichos de Jesús del Evangelio de Mateo suele representar una tradición recibida por este evangelista más que una redacción suya<sup>88</sup>. En consecuencia, opto por conservar “muchos”, aun admitiendo lo incierto de esta opción.

Veamos ahora por el lado de Lucas. Habiendo convertido en declaración introductoria las palabras con que originalmente concluía el dicho (“allí será el llanto y el rechinar de dientes”), Lucas necesitaba algún medio de conectarlas con la parte principal de la profecía de 13,28, que gira en torno a los patriarcas y al banquete en el reino de Dios. Pues bien, la frase “cuando veáis” (v. 28) parece ser el vínculo redaccional forjado por Lucas para establecer esa conexión. Las otras dos expresiones especiales de Lucas son ampliaciones literarias y teológicas. Lucas completa “a Abrahán, a

Isaac, a Jacob” con “y a todos los profetas”, subrayando, como de costumbre, que todo lo mejor de la historia de Israel encuentra su continuidad y plena realización en Jesús y en la Iglesia. Si la expresión “y a todos los profetas” fuera original, habría sido ilógica su omisión por parte de Mateo, tan afecto a los profetas del AT <sup>89</sup>. Probablemente, “del norte y el sur” (Lc 13,29) es también una adición lucana a “de oriente y occidente”, destinada a subrayar el mensaje de universalidad, un tema preferido de Lucas <sup>90</sup>.

Hay una diferencia entre Mateo y Lucas que no proviene de una adición, sino de una variación expresiva. Mateo llama a los arrojados fuera del reino de Dios “los hijos del reino”, mientras que Lucas los designa con un simple y vago “vosotros”. En el resto del NT, “los hijos del reino” aparece tan sólo en Mateo, en la interpretación redaccional y alegórica de la parábola del trigo y la cizaña (13,38: “la buena semilla son los hijos del reino”) <sup>91</sup>. Por tanto, el vago “vosotros”, cuya raíz se encuentra sin duda en la presencia de los oyentes del discurso original, es más auténtico. El empleo del verbo en segunda persona resulta especialmente adecuado en un oráculo profético de amenaza y anuncio de juicio. El repentino cambio desde una promesa en tercera persona a una amenaza en segunda es parte del paralelismo antitético del dicho.

Del análisis efectuado sacamos en conclusión que la tradición primitiva sería bastante parecida a la versión mateana, abstracción hecha de las adiciones redaccionales <sup>92</sup>. Estaría formulada aproximadamente así:

- 8,11 (2) Vendrán muchos [o sólo “vendrán”] de oriente y occidente
- (3) a sentarse [a la mesa]
- (4) con Abrahán, Isaac y Jacob
- (5) en el reino de Dios.
- 8,12 (6 y 7) Pero vosotros seréis arrojados fuera <sup>93</sup>.
- (9) Allí será
- 10) el llanto y el rechinar de dientes.

Aunque no es posible una certeza absoluta de que el dicho original coincidiera palabra por palabra con esta reconstrucción, la estructura y el contenido, en lo esencial, no ofrecen dudas. Estamos ante un oráculo profético en dos partes, la primera de las cuales promete salvación escatológica y la segunda amenaza con la exclusión definitiva del reino de Dios. Como observa Sato, esta estructura de paralelismo antitético parece haber troquelado el dicho en su origen. O, yendo más lejos, se podría afirmar con Dupont que el *logion* consiste precisamente en la antítesis <sup>94</sup>.

Algunos detalles del oráculo no son tan claros, como bien sabemos ahora, cuando acabamos de ver los contextos redaccionales y las adiciones de los evangelistas. Para empezar, ¿quiénes son esos “muchos” (o, posible-



mente, los elípticos “ellos”) que vendrán de oriente y occidente? Numerosos comentaristas piensan de inmediato en los gentiles, y ciertamente son abundantes las proceñas del AT y de los pseudoepígrafos donde los gentiles aparecen implicados en el drama escatológico, ya sea mediante su adoración al único Dios verdadero o porque acudirán a Israel, concretamente a Jerusalén, llegado el tiempo final (cf., p. ej., Is 2,1-4; 25,6-8; 51,4-6; 59,19; Miq 4,1-4; Zac 14,16; Mal 1,11; Tob 13,11; 14,6)<sup>95</sup>. Naturalmente, el modo como participan los gentiles en los acontecimientos del tiempo final varía de autor a autor. Por ejemplo, su llegada a Jerusalén es a veces imaginada de modo positivo (los gentiles, devotos peregrinos, se unen a Israel en su adoración a Yahvé), a veces de modo negativo (los gentiles, derrotados, tienen que hincar las rodillas ante un Israel trinfante)<sup>96</sup>. Dado que tales ideas sobre los gentiles estaban a menudo conectadas con la esperanza de que todo Israel sería reunido en la tierra prometida y en Sión, y como parece ser que Jesús compartió la esperanza en un Israel reunido o restaurado, no hay nada de imposible o anacrónico en que Jesús hablase de la llegada de los gentiles relacionándola con el reino de Dios.

Al mismo tiempo debemos ser prudentes en nuestras afirmaciones. El dicho no alude a ningún texto veterotestamentario ni menciona explícitamente a Israel o Sión. De los “muchos” se dice que acudirán a sentarse a un banquete con los patriarcas, no que irán al monte Sión. Además, no debemos imaginar que, en tiempos de Jesús, hubiese alguna doctrina más o menos establecida sobre la ida de los gentiles al monte jerosolimitano. Como en muchas otras ocasiones al servirse del AT, Jesús utiliza aquí la tradición de un modo creativo para comunicar su propio mensaje<sup>97</sup>.

De hecho, si los “muchos” son los gentiles, esta descripción de su llegada a la salvación, que no acontece *hasta* el banquete escatológico del reino, va a contrapelo de la postura de la Iglesia primitiva, que llevó a cabo una intensa misión entre los gentiles en las décadas subsiguientes a la crucifixión de Jesús. En cambio, profetizar que los gentiles no llegarían a la salvación *hasta* el banquete final (ya fuera, por tanto, del discurrir de la historia humana ordinaria) concuerda perfectamente con la postura del Jesús histórico, que no consideraba tarea suya ni de sus discípulos emprender una misión entre los gentiles mientras el mundo presente siguiera su curso. Jesús entendía su misión como dirigida exclusivamente a su propio pueblo, y por eso envió sus discípulos inmediatos —señaladamente, los Doce— tan sólo a Israel<sup>98</sup>. Ésta es una de las razones por las que la misión programática entre los gentiles en el mundo presente supuso para la Iglesia primitiva un violento cambio de rumbo y produjo tanta controversia en la primera generación cristiana. Ni los dichos ni los hechos del Jesús histórico proporcionaban una base precisa para semejante iniciativa. Más

bien, sus palabras de Mt 8,11-12 par. dan a entender justamente lo contrario: *sólo* cuando acontezca el banquete final del reino irán los gentiles a reunirse con los salvados (= los israelitas fieles) <sup>99</sup>. Hasta entonces no tendrán un papel señalado en el drama. Ellos (o, al menos, “muchos” de ellos) se salvarán el último día; pero, de qué modo o en razón de qué, eso no se dice. Llamativamente, tampoco se dice nada sobre si se salvarán por aceptar a Jesús o por creer en él.

En honor a la verdad debo señalar de paso que, teóricamente, los “muchos” podrían ser no los gentiles, sino los judíos de la diáspora, considerados en oposición a los judíos palestinos (los aludidos, en ese supuesto, con el pronombre “vosotros”) <sup>100</sup>. Aunque tal cosa no es imposible, resulta sorprendente su corolario: sin que se sepa claramente por qué, en el reino se acoge mejor a los judíos de la diáspora que a los palestinos. Estos últimos serán arrojados fuera de él (sin distinción aparente entre judíos palestinos que aceptaron a Jesús y judíos palestinos que no lo hicieron). Algo sumamente extraño. Además, en ningún otro dicho atribuible a Jesús hay el menor indicio de que él viese motivo para discriminar a los judíos palestinos de los judíos de la diáspora por la diferente situación y destino de éstos. Más bien parece haber puesto sus esperanzas en la reunión de todos ellos para reconstituir las doce tribus de Israel en el tiempo final.

Lo más probable, por tanto, es que los “muchos” sean los gentiles, tradicionalmente mencionados como participantes en los acontecimientos escatológicos para subrayar el castigo de otros. Entonces, ¿quiénes son los “vosotros”? ¿El pueblo de Israel considerado como un grupo que ha rechazado a Jesús y que, por consiguiente, será rechazado a su vez en el juicio final? Sorprendentemente, algunos críticos afirman que éste podría ser el sentido original del dicho <sup>101</sup>. Pero eso es leer, en la forma y en el mensaje primitivos del *logion*, la muy polémica teología cristiana del Evangelio de Mateo y la forma redaccional mateana. Sacado de su contexto redaccional, el dicho no especifica quiénes son los “vosotros” a los que va dirigida la amenaza. De seguro no son “todo Israel”, puesto que los patriarcas –sin duda representando a todos los justos del AT– están en el banquete. Además es de suponer que, por su parte, Jesús pusiera a la mesa a sus propios discípulos (sobre todo a los Doce, para que representasen las doce tribus reconstituidas), así como a los recaudadores de impuestos, a los pecadores y a otras diversas categorías de israelitas que escucharon su mensaje. Los “vosotros” tienen que ser, pues, los israelitas contemporáneos de Jesús que se obstinaron en rechazar su misión. Ahora bien, sobre la base de este dicho aislado no es posible determinar si, en este caso concreto, tal grupo es identificable con la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, con algunos escribas opuestos a las enseñanzas de Jesús o con

ciertos fariseos para quienes el “movimiento reformista” de Jesús era demasiado liberal en lo tocante a la ley.

Lo que cabe decidir es que no hay ninguna razón para negar que este dicho proceda de Jesús y sí, en cambio, muchas para atribuirlo a él. 1) Negativamente, en la idea de que los gentiles acudirán al banquete final del reino no hay que ver reflejada retrospectivamente la misión de la Iglesia primitiva entre ellos. De hecho, se puede expresar este argumento más positivamente desde el criterio de discontinuidad. La ausencia en el *logion* de todo indicio de una misión entre los gentiles durante la edad presente, la presunción de que los gentiles no “entrarán en juego” hasta el banquete final del reino, es incongruente con lo que efectivamente estaba empezando a suceder sólo unos cuantos años después de la crucifixión. Por tanto, las palabras a que hacemos referencia tienen más sentido pronunciadas por Jesús que por la Iglesia primitiva. 2) Negativamente, una vez abstraído el dicho de su contexto redaccional (especialmente en Mateo), tampoco hay razón para hablar de “rechazo de todo Israel”. Nada indica que se aluda a *todo* Israel, sino sólo a un grupo indeterminado de israelitas que rechaza el mensaje de Jesús o se opone a él<sup>102</sup>. Desde un punto de vista más positivo, y también desde la perspectiva de la discontinuidad, ni el AT ni el judaísmo de los tiempos de Jesús unieron en tan corto espacio el tema de la peregrinación de los gentiles en el tiempo final, el del banquete escatológico y el símbolo del “reino de Dios”<sup>103</sup>. Además, la participación en el banquete escatológico del reino de Dios es coherente con otros dichos de Jesús, incluido Mc 14,25, que examinamos en la subsección anterior. 4) Los criterios de discontinuidad y coherencia encuentran apoyo adicional en Mt 8,11-12 par. Este *logion* presenta a los gentiles y a los patriarcas participando en el banquete final, pero no dice ni insinúa que Jesús haga en él de mediador ni de anfitrión (en realidad, ni siquiera de invitado). Ciertamente, se podría sugerir que el *logion* contiene una afirmación cristológica, puesto que de aceptar o rechazar a Jesús parece depender la aceptación o rechazo de los individuos en el último día. Pero ni siquiera esta afirmación implícita es efectuada por Mt 8,11-12 par., tomado aisladamente, y hay que leerla allí a través de otros dichos y acciones de Jesús. De hecho, ese texto no alude a ninguna misión de Jesús o sus discípulos<sup>104</sup>. La falta de toda función cristológica de Jesús como mediador o anfitrión del banquete es discontinua con la predicación cristiana primitiva y notablemente coherente con las palabras de Jesús en la última cena según Mc 14,25<sup>105</sup>. Por tanto, los indicios parecen apuntar a una primitiva forma de Mt 8,11-par. procedente del Jesús histórico<sup>106</sup>.

Para el objetivo general de este capítulo, lo importante es que tenemos otro claro ejemplo de la creencia de Jesús en una venida futura y

definitiva del reino de Dios, representado con la metáfora de un banquete. Al afirmar que los gentiles se reunirán en el banquete con los patriarcas, muertos en tiempos tan lejanos, Jesús indica que el reino de Dios plenamente realizado no es sólo futuro, sino también, de algún modo, discontinuo con respecto al mundo presente. No está claro si Jesús se refiere a la resurrección de los muertos o a las almas de los que obtienen la salvación en el cielo<sup>107</sup>. Esta profecía, evidentemente circunscrita al ámbito de los símbolos religiosos, no permite entrever en qué medida era “trascendente” o “terreno” el reino en la mente de Jesús. Pero la imagen de los gentiles yendo al reino de Dios a reunirse con los patriarcas de Israel, muertos desde tanto tiempo atrás pero ahora obviamente vivos, sugiere un reino situado más allá de cualquier reino político de este mundo, incluida una mera reconstitución a gran escala del reino de David<sup>108</sup>. Aunque la profecía del *logion* no puede ser catalogada propiamente como apocalíptica<sup>109</sup>, la esperanza que expresa Jesús en una vida eterna (¿incluida la resurrección de los muertos?) más allá del mundo presente, enriquecida como está con una nota de universalidad, refleja algunos motivos apocalípticos. En particular, la descripción de los tres grandes patriarcas como vivos y participando de un banquete celestial implica la trascendencia de la muerte y la reunión del pueblo de Israel, procedente no sólo de todos los lugares, sino también de todos los tiempos<sup>110</sup>. Una profecía de esta naturaleza, aun cuando no contenga todas las notas distintivas de la apocalíptica propiamente dicha, es apocalíptica en cierto grado. Esto concuerda con lo que vimos de Juan Bautista y de Jesús en los capítulos 12 y 13: ambos eran profetas escatológicos con algunos rasgos apocalípticos<sup>111</sup>, aunque sus respectivos mensajes o visiones del mundo no contasen con todos los rasgos que, según los críticos actuales, permiten la inclusión en la categoría de la apocalíptica.

En suma, según Mt 8,11-12 par., el Jesús histórico esperó una futura venida del reino de Dios, y ese reino era en cierto modo trascendente, ya que superaba las barreras de este mundo, como el tiempo, el espacio, la hostilidad entre judíos y gentiles y, finalmente, la misma muerte. Un Jesús absolutamente no escatológico, un Jesús carente por completo de rasgos apocalípticos no es el Jesús histórico, por más compatible que pueda ser con las preferencias modernas, al menos con los gustos mesocráticos de ciertos ambientes académicos estadounidenses.

#### 4. *Las bienaventuranzas como confirmación*<sup>112</sup>

Quizá el lector encuentre extraño que un texto tan importante como las bienaventuranzas del sermón de la montaña/llanura (Mt 5,3-12 || Lc

6,20-23) haya sido dejado prácticamente para el final del capítulo sobre la proclamación por Jesús de la venida inminente del reino <sup>113</sup>. La razón es de tipo estratégico, y similar a la que me ha inducido a posponer el tratamiento de las parábolas. Aisladas de todo contexto más amplio, las bienaventuranzas permiten diferentes interpretaciones. Por eso he diferido deliberadamente su estudio hasta ahora, a fin de que todo lo ya visto en este capítulo proporcione una estructura interpretativa. Como en el caso del padrenuestro, la tradición sobre la última cena y la cuestión de la salvación de los gentiles, mi objetivo en esta subsección no es ofrecer un tratamiento completo del material, sino únicamente ver en qué puede contribuir éste a nuestro conocimiento de la proclamación de un reino futuro por parte de Jesús.

### a) Una ojeada inicial a las bienaventuranzas.

Para abrírnos paso entre la maraña de cuestiones exegéticas que rodean a las bienaventuranzas necesitamos, al menos, un examen inicial de las dos formas con que esos dichos aparecen en el sermón <sup>114</sup>. Nos servirá de ayuda efectuar algunas decisiones básicas sobre fuentes y con respecto a cuál de las dos formas llegadas hasta nosotros es la de tradición más antigua. Una vez hecho eso, estaremos en condiciones de profundizar en el significado de las bienaventuranzas y prepararnos para la cuestión de su autenticidad estudiando la evolución de esa categoría específica de dichos en el AT y en los pseudoepígrafos.

He aquí las dos formas de las bienaventuranzas <sup>115</sup>:

<i>Mt 5,3-12</i>	<i>Lc 6,20-23</i>
1. Dichosos los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos (v. 3).	1. Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios (v. 20).
2. Dichosos los afligidos, porque serán consolados (v. 4).	[3. Dichosos los que lloran ahora, porque reiréis (v. 21b)] <sup>116</sup> .
3. Dichosos los mansos, porque herederán la tierra (v. 5).	
4. Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados (v. 6).	2. Dichosos los que tienen hambre ahora, porque seréis saciados (v. 21a).

[cf. Mt 5,4]

5. Dichosos los misericordiosos,  
porque se les mostrará  
misericordia (v. 7).
6. Dichosos los limpios de corazón,  
porque verán a Dios (v. 8).
- 7 Dichosos los pacificadores,  
porque serán llamados  
hijos de Dios (v. 9).
- 8 Dichosos los perseguidos  
por causa de la justicia,  
porque suyo es el reino  
de los cielos (v. 10).
- 9 Dichosos vosotros cuando  
os injurien  
y [os] persigan  
y digan contra vosotros toda  
clase de calumnias por mi causa.<sup>121</sup>  
Alegraos y regociaos<sup>117</sup>,  
  
porque vuestra recompensa  
es grande en el cielo.  
Pues así  
persiguieron  
a los profetas [que vivieron]  
antes de vosotros (vv. 11-12).
- 3 Dichosos los que lloran  
ahora,  
porque reiréis (v. 21b).
4. Dichosos vosotros cuando  
os odien  
y cuando os excluyan  
y maldigan vuestro nombre  
por causa del Hijo del hombre.  
Regociaos ese día y saltad  
[de gozo],  
pues mirad, vuestra recompensa  
es grande en el cielo.  
Pues del mismo modo  
trataron sus padres  
a los profetas (vv. 22-23).

Hay aspectos inmediatamente perceptibles. Mateo tiene nueve bienaventuranzas (ocho breves, una larga), mientras que Lucas presenta cuatro (tres breves y una larga, seguidas todas ellas de los respectivos “*ayes*”<sup>118</sup>). Conforme a la teoría de las dos fuentes y ateniéndonos al orden de Mateo, podemos decir que las bienaventuranzas números 1 (pobres), 2 (afligidos), 4 (hambre) y 9 (la larga sobre persecución) proceden de Q, en tanto que las números 3 (manos), 4 (misericordiosos), 6 (limpios de corazón), 7 (pacificadores) y 8 (la corta sobre persecución) proceden de la fuente especial de Mateo (M), de la redacción creativa mateana o de una mezcla de ambas.

Como la mayor parte de los especialistas consideran de tradición muy antigua la forma original de las bienaventuranzas de Q y sitúan éstas entre los dichos con mayores probabilidades de ser auténticos de Jesús, vamos a

centrar nuestra atención en las bienaventuranzas de Q, dejando el examen de las bienaventuranzas M para el final de nuestro estudio.

### Las bienaventuranzas de Q

#### *Mateo*

1. Dichosos los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos.
2. Dichosos los afligidos, porque serán consolados.
3. Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados.
4. Dichosos vosotros cuando os injurien y [os] persigan y digan contra vosotros toda clase de calumnias por mi causa. Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa es grande en el cielo. Pues así persiguieron a los profetas [que vivieron] antes de vosotros.

#### *Lucas*

1. Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios.
- [3. Dichosos los que lloran ahora, porque reiréis.]
2. Dichosos los que tienen hambre ahora, porque seréis saciados.
3. Dichosos los que lloran ahora, porque reiréis.
4. Dichosos vosotros cuando os odien y cuando os excluyan y maldigan vuestro nombre por causa del Hijo del hombre. Regocijaos ese día y saltad [de gozo], pues mirad, vuestra recompensa es grande en el cielo. Pues del mismo modo trataron sus padres a los profetas.

Los críticos discuten sobre cuál de los dos evangelistas refleja la forma original (o más original) de Q. Como a estas alturas hemos aprendido a sospechar, no se puede decir que Mateo ni Lucas representen la forma original en su pureza prístina. Ello nos obliga a juzgar el texto de cada bienaventuranza por sus propios méritos. En cuanto a la diferencia entre la tercera persona del plural en Mateo y la segunda del plural en Lucas, la tercera persona es mucho más corriente y tradicional tanto en el AT como en la literatura intertestamentaria. Mayor relevancia tiene el hecho de que la segunda persona del plural falte por completo en la primera parte de las tres primeras bienaventuranzas de Lucas; ausencia sumamente extraña en unas bienaventuranzas que aluden a unos oyentes. El verbo en segunda persona sólo figura en la parte de la frase afectada por la conjunción ὅτι (“porque”), cuando éstas requerirían esa misma persona en la oración principal. Ello hace sospechar que Lucas introdujo secundariamente en las

bienaventuranzas la segunda persona del plural, y más cuando a lo largo de sus escritos se advierte una proclividad estilística a utilizarla. Por eso, pese a la afirmación de que la versión lucana presenta una predicación más viva y fogosa del profeta Jesús a los pobres de Galilea, muchos autores creen que la tercera bienaventuranza, que (como veremos) parece tener un origen diferente <sup>119</sup>.

La expresión “pobres de espíritu” de Mateo suele juzgarse secundaria con respecto al simple “pobres” lucano. Puesto que, a lo largo de la serie, Mateo muestra una tendencia a espiritualizar, moralizar y generalizar las bienaventuranzas, convirtiéndolas en actitudes espirituales adecuadas para todos los creyentes, parece verosímil que la adición de “de espíritu” sirva aquí a ese mismo propósito. Además, el escueto “los pobres” está más en consonancia con el igualmente escueto “los afligidos” de la segunda bienaventuranza e incluso con “los que tienen hambre” de la tercera <sup>120</sup>. Hay que notar, por cierto, que “pobres de espíritu” o un equivalente próximo se encuentra más de una vez en Qumrán <sup>121</sup>. “De espíritu” podría representar una evolución temprana en la formulación de las bienaventuranzas Q dentro de la comunidad de Mateo, anterior a la misma composición (la sigla Q<sup>Mt</sup> se utiliza a veces para simbolizar esa posible evolución de Q en la iglesia mateana) <sup>122</sup>. Evidentemente, la expresión “reino de Dios” de la versión de Lucas es más primitiva que la redaccional “reino de *los cielos*” de Mateo.

En la segunda bienaventuranza <sup>123</sup>, la referente a los afligidos, no se perciben claramente las palabras exactas de la forma Q primitiva. Varios autores discuten sobre si debe atribuirse la prioridad a la formulación de Mateo o a la de Lucas; pero tal debate no pasa de ser puramente académico si las diferencias parten de variantes de traducción en diversas versiones griegas de Q. Afortunadamente, una decisión sobre esas cuestiones menores no es vital para nuestros propósitos. En conjunto, encuentro muy interesantes los argumentos de Schlosser, Fitzmyer, Davies y Allison relativos a que la formulación lucana tiene más probabilidades de ser redaccional que la de Mateo <sup>124</sup>.

En la bienaventuranza sobre los que tienen hambre y sed de justicia, esta última palabra (δικαιοσύνη) huele sospechosamente a redacción mateana o, cuando menos, a contribución de la tradición de Mateo. “Justicia”, aparte de gozar de las preferencias de dicho evangelista –tal palabra aparece siete veces en Mateo, una en Lucas y nunca en Marcos ni en Juan–, constituye el tema central de la primera parte de su sermón de la montaña (mientras que el amor y la misericordia ocupan un lugar más destacado en el sermón de la llanura lucano) <sup>125</sup>. El elegante equilibrio



entre “justicia” de la cuarta bienaventuranza y “justicia” de la octava es un buen ejemplo del gusto de Mateo por los esquemas y la simetría. La expresión “hambre y sed” es tradicional en el AT, por lo cual las palabras que la acompañan podrían ser también originales. Sin embargo, las tres primeras bienaventuranzas de Q, que en un principio parecen haber sido notablemente escuetas, presumiblemente designaban las respectivas categorías de personas con una sola palabra. Y dado que Mateo y su tradición gustaban de emplear frases largas y rítmicas evocadoras del AT, como queda patente en la versión mateana del padrenuestro, lo más probable es que la forma original de la tercera bienaventuranza consistiera en un lacónico “Dichosos los hambrientos, porque serán saciados”<sup>126</sup>.

La larga bienaventuranza final sobre persecución es mucho más complicada, tanto en lo concerniente a la forma como al problema de descifrar sus primitivas palabras. La frase de Lucas “cuando os excluyan y maldigan vuestro nombre” puede referirse a la exclusión de los judíos cristianos de las sinagogas hacia el final del siglo I<sup>127</sup>. Más original puede ser la correspondiente formulación mateana, con su mayor vaguedad; pero, por otro lado, no hay ningún caso claro en que Lucas haya sustituido “Hijo del hombre” por un pronombre personal, mientras que en Mateo se notan ejemplos de sustitución de un pronombre personal por “Hijo del hombre” (véase, p. ej., Mt 16,21; cf. Mc 8,31)<sup>128</sup>. Además, “Hijo del hombre” era un título cristológico clave –alguien diría el único– en Q. Por tanto, posiblemente, la frase lucana “por causa del Hijo del hombre” es original. La presencia de “ese día” y del verbo “saltar” (σκιρτάω), el cual aparece sólo en el Evangelio de Lucas entre todos los escritos neotestamentarios, seguramente delata la redacción lucana<sup>129</sup>. Como en las bienaventuranzas es la conjunción “porque” (ὅτι) la habitualmente conectada con las frases que describen una recompensa, la expresión “pues mirad” (ἰδοὺ γάρ) quizá tenga también un origen redaccional<sup>130</sup>. La referencia a la persecución de los profetas veterotestamentarios presenta variantes tanto en Mateo como en Lucas, por lo cual debió de figurar en Q. Ahora bien, dado que las explicaciones adicionales son ajenas a la forma de bienaventuranza propiamente dicha, toda la referencia podría ser una ampliación secundaria dentro de la tradición Q, que mostraba un gran interés por los profetas y las profecías, tanto de origen judío como cristiano<sup>131</sup>.

Una forma hipotética de las cuatro bienaventuranzas de Q se asemejaría bastante al siguiente modelo:

- |                                  |  |
|----------------------------------|--|
| 1. Dichosos los pobres,          | porque de ellos es el reino de los cielos. |
| 2. Dichosos los afligidos,       | porque serán consolados.                   |
| 3. Dichosos los que hambrientos, | porque serán saciados.                     |

#### 4. Dichosos vosotros

cuando os injurien y [os] persigan y digan contra vosotros toda clase de calumnias por causa del Hijo del hombre. Regocijaos y alegraos, porque vuestra recompensa es grande en el cielo.

Los críticos suelen separar la cuarta bienaventuranza de las otras tres de Q, dada su notable diferencia en cuanto a extensión, forma y contenido. Las tres primeras son concisas, la cuarta es más extensa que las otras tres juntas. Éstas, después de aludir a tres grupos concretos de personas que se encuentran en una situación de apuro socioeconómico no elegida, totalmente desvinculada de la adhesión a Jesús y difícilmente remediable por los afectados, prometen que se invertirá esa situación en el último día (p. ej., los hambrientos conocerán la saciedad). La cuarta bienaventuranza habla de quienes voluntariamente sufren persecución a causa de su libre adhesión al Hijo del hombre (= Jesús). En vez de la inversión de su situación concreta, para los perseguidos hay una promesa no especificada de recompensa. Además, la cuarta bienaventuranza difiere de las anteriores también desde la perspectiva de la crítica de las formas. En vez del conciso esquema de 1) μακάριος (en su forma plural μακάριοι = “dichosos”) + 2) el artículo definido con un adjetivo o participio + 3) una breve oración causal con ὅτι (“porque”) explicativa del cambio radical de la situación, en este caso encontramos que μακάριος va seguido no del artículo definido más un adjetivo o participio, sino de un pronombre en segunda persona (“dichosos vosotros”)<sup>132</sup>, y que la conjunción ya no es la causal ὅτι, sino la temporal ὅταν (“cuando”). Funcionalmente, la larga oración temporal sustituye al simple adjetivo o participio en cuanto a la descripción del aprieto actual de los declarados dichosos. Sólo tras esa descripción, seguida de dos verbos en imperativo que ordenan alegrarse, es expresada la causa (ὅτι) para la dicha mediante una vaga promesa de recompensa futura en el cielo.

Parece aconsejable, pues, sacar de ese grupo la cuarta bienaventuranza<sup>133</sup>. Su extensión, forma y contenido sugieren que no perteneció originalmente a la colección de las tres primeras. Aparte de que su forma redaccional puede reflejar la persecución sufrida por la Iglesia primitiva<sup>134</sup>. En cambio, muy probablemente, la tres bienaventuranzas “medulares” de Q<sup>135</sup> fueron pronunciadas y transmitidas juntas desde el principio. Como vamos a ver casi a continuación al examinar las bienaventuranzas en relación con el AT, los apócrifos, los pseudoepígrafos y Qumrán, el enlace de tres o más de ellas, aunque desconocido en el AT hebreo, empezó a ser una realidad en el período intertestamentario. Además, la primera bienaventuranza de la serie Q parece servir de declaración general, ya que

la categoría de los pobres (*'anawim*) y el concepto del “reino de Dios” son extremadamente amplios. Las dos bienaventuranzas restantes, por su parte, concretan la anterior especificando más al referirse a los grupos y a las promesas (los afligidos y su consuelo, los hambrientos y su saciedad). En razón de todo ello, la forma más primitiva de las bienaventuranzas de Q llegadas hasta nosotros sería:

<i>Felicitación de estado</i>	<i>Cambio de estado</i>
1. Dichosos los pobres, μακάριοι οἱ πτωχοὶ	porque de ellos es el reino de los cielos. ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν
2. Dichosos los afligidos, μακάριοι οἱ πενθοῦντες	porque serán consolados. ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται
3. Dichosos los hambrientos, μακάριοι οἱ πεινῶντες	porque serán saciados. ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται

Habiendo aislado la que parece ser más primitiva tradición Q disponible sobre una serie de bienaventuranzas, echemos una breve mirada retrospectiva para obtener una idea más profunda del significado y función de la serie desde sus orígenes en el AT y en los escritos intertestamentarios.

## b) Las bienaventuranzas en el AT y en la literatura intertestamentaria.

El origen de las bienaventuranzas (o “macarismos”, de μακάριος, “dichoso”, “afortunado”, “feliz” o, en la expresión clásica, “bienaventurado”) se remonta al antiguo Egipto, Grecia e Israel, donde eran conocidas como una forma específica de enseñanza sapiencial. En el AT aparecen principalmente en los Salmos (26 veces) y en la literatura sapiencial (12 veces), sobre todo en el libro de los Proverbios. La bienaventuranza bíblica es fácilmente reconocible por su comienzo: en hebreo va introducida por el nombre *'ashre* (“dicha”) y en griego por el adjetivo correspondiente (“dichoso”). A primera vista, la bienaventuranza es un grito de admiración, congratulación y felicitación: “¡Dichoso aquel que [haga esto y esto]!” Mediante ese predicado del sujeto feliz, el maestro de sabiduría indica qué acciones o actitudes contribuyen a una auténtica y duradera felicidad en esta vida<sup>136</sup>. Implícitamente, el maestro de sabiduría exhorta a sus discípulos a seguir la línea de actuación o la clase de vida que él describe en su bienaventuranza. Por eso, aunque la bienaventuranza es descriptiva en la forma, tiene una función parenética: la felicidad explícitamente descrita es señalada implícitamente como un objetivo que perseguir.

La bienaventuranza veterotestamentaria básica se compone de dos partes principales: la exclamación inicial (“¡Dichoso...!”)<sup>137</sup> y una descripción, en términos de acciones o actitudes, de la persona que es dichosa. Por ejemplo, el mismísimo primer versículo del salmo 1 exclama: «¡Dichoso aquel que no sigue el consejo de los malvados!». A veces, la recompensa o la feliz consecuencia de esa acción recta es mencionada en el contexto, como en el v. 3 del salmo 1: «Será como árbol plantado al borde de una acequia, que da fruto a su debido tiempo y cuyas hojas no se marchitan; todo lo que hace tiene buen fin». Es de notar que el nexo causal entre la acción recta y la recompensa no constituye regularmente una parte explícita de la forma de la bienaventuranza (v. gr., un “porque” o un “pues” que introduzca la recompensa inmediatamente después de ser descrita la acción). Existen unos cuantos casos de ese nexo causal en el libro de los Proverbios; por ejemplo, Prov 3,13: «Feliz el que encuentra la sabiduría, el que alcanza la inteligencia, pues (*ki*) es más rentable que la plata»<sup>138</sup>. Desde la perspectiva de la crítica de las formas es importante señalar que el canon hebreo del AT no utiliza largas series de bienaventuranzas concatenadas; pero hay parejas de ellas en Sal 32,1-2; 84,5-6; 119,1-2; 137,8-9 y 144,15.

Un lugar particularmente adecuado para la bienaventuranza es el ámbito de la literatura sapiencial veterotestamentaria, que ve como resultado de la conducta humana la recompensa o el castigo y considera que ambas consecuencias se experimentan en esta vida (en la mayor parte del AT, simplemente estaba fuera del horizonte teológico la idea de la recompensa y el castigo más allá de la tumba). Esta visión simple –por no decir simplista– de la vida humana fue crecientemente puesta en tela de juicio después del exilio babilónico, primero por un tipo de literatura sapiencial un tanto sombrío y tendente a los cuestionamientos, al que pertenecen Job y el Eclesiastés, y luego, en la primera mitad del siglo II a. C., por la terrible persecución desencadenada durante el reinado del monarca seléucida Antíoco Epífanes, cuando los judíos fieles eran sometidos a horribles torturas y al martirio. Se hizo evidente la dolorosa realidad de que no siempre los buenos alcanzan la felicidad en esta vida. Entonces la sabiduría confluyó con la profecía para formar la apocalíptica. Surgió así una segunda categoría de bienaventuranza, la de tipo apocalíptico, que mantuvo el nexo entre el vivir del justo y la felicidad, pero proyectando ésta a un futuro más allá del mundo presente.

Un ejemplo de esa bienaventuranza apocalíptica se encuentra al final de la versión hebrea del libro de Daniel<sup>139</sup>. Después de unas profecías concernientes a la persecución, a la resurrección de los muertos y al premio final de los justos, el libro concluye con una bienaventuranza y una promesa: «Dichoso el que aguante y pueda llegar a los mil trescientos

treinta y cinco días [cuando se produzca la salvación tras el desastre]. Tú te pondrás en pie [i. e., resucitarás] para recibir lo tuyo [i. e., tu recompensa] al final de los días [i. e., en el último día, el momento del premio y el castigo final]» (Dn 12,12-13). De este modo, la bienaventuranza sapiencial, que felicita al bueno que vive como tal y goza así de felicidad sobre la tierra, es transformada por la apocalíptica en exhortación a soportar el sufrimiento presente en este mundo malo y en promesa de consolación para el justo en la vida futura. La bienaventuranza apocalíptica implica, pues, una especie de contraste, paradoja o cambio radical: los que sufren en este mundo son dichosos incluso ahora, porque tienen asegurada la felicidad, la justificación y una suerte completamente distinta en el mundo futuro. La estructura de pensamiento subyacente podría traducirse así: Dichosos los desdichados, porque Dios les proporcionará la dicha (en el último día). De hecho, ésta es la estructura tanto formal como teológica de las bienaventuranzas del sermón procedentes de Q.

La bienaventuranza apocalíptica se extendió por los escritos apocalípticos judíos del período intertestamentario, señaladamente en varias partes de la literatura de Henoc<sup>140</sup>. Aparece incluso en una escatología (o visión protoapocalíptica) más ligada al mundo presente, como es la esperanza escatológica judía que gira en torno a una Jerusalén restaurada y un Israel reunido. Por ejemplo, en el gran cántico de alabanza y profecía que figura casi al final del libro de Tobías se encuentran estas tres bienaventuranzas concatenadas: «Dichosos los que te aman [i. e., los que aman a la Jerusalén reconstruida], y dichosos los que te deseen la paz; y dichosos los que se duelan de tu castigo, porque se regocijarán por ti y verán todos tu gloria eternamente. Bendice, alma mía, al Señor, el gran rey» (Tob 13,15-16)<sup>141</sup>. Lo sorprendente aquí es la presencia y conjunción de varios rasgos que se encuentran raramente o nunca en las bienaventuranzas del AT hebreo: la unión en serie de tres o más bienaventuranzas escatológicas, la paradójica idea sobre la dicha de los afligidos, la mención expresa de la razón para esa dicha mediante una oración causal encabezada por ὅτι (“porque”) que anuncia un cambio de fortuna, y la referencia a Dios como rey. Todos estos elementos reaparecen en las bienaventuranzas con que Jesús inicia el sermón de la montaña/llanura.

El enlace de tres o más bienaventuranzas, fenómeno extraño al canon hebreo del AT, se hace más frecuente en el período intertestamentario. Tal concatenación se encuentra no sólo en Tobías, sino también en Ben Sirá (Eclesiástico), Qumrán y la literatura de Henoc. El fenómeno es, pues, común a las bienaventuranzas sapienciales tradicionales y a las apocalípticas de tiempos posteriores. En el caso de Ben Sirá, no sólo figura la típica y ocasional pareja de bienaventuranzas (14,1-2): hay una serie de diez de ellas cuidadosamente elaborada (25,7-10), aunque no todas llevan la

palabra *'ashre* al comienzo (cf. en 14,20-27 una serie de ocho). En Qumrán, el fragmento llamado 4Q525 contiene cuatro bienaventuranzas, cada una de las cuales empieza por *'ashre*. Están precedidas por el final de otra, de la que no se ha conservado nada más. Cabe la posibilidad, sin embargo, de que también *'ashre* encabezase esa bienaventuranza fragmentaria, la cual habría ido precedida a su vez de una o varias más, formando una serie de al menos seis, todas ellas encabezadas con la mencionada exclamación hebrea<sup>142</sup>. Las cuatro bienaventuranzas conservadas completas son breves y están divididas en dos partes (una positiva y otra negativa), mientras que la última se prolonga hasta quedar constituida por un total de nueve oraciones gramaticales. Esto recuerda las ocho bienaventuranzas breves de Mt 5,3-10 seguidas por otra considerablemente más extensa en 5,11-12. A la vista de todo ello, nada tendría de extraño que, en el judaísmo palestino del siglo I d. C., Jesús hubiese utilizado bienaventuranzas con la función tanto de promesa escatológica como de parénesis moral, concatenándolas ingeniosamente en una serie. ¿Hay razones positivas para pensar que las bienaventuranzas medulares que hemos aislado de la tradición Q procedan realmente del Jesús histórico?

### c) Autenticidad de las bienaventuranzas medulares de Q.

De antemano se puede considerar probable que Jesús, como maestro de sabiduría y profeta escatológico, emplease a veces bienaventuranzas en su predicación. Puesto que los libros protocanónicos, deuteroconónicos y pseudoepígrafos del AT, así como la literatura qumránica, neotestamentaria y rabínica tardía, utilizaron bienaventuranzas, habría sido sumamente extraño que el maestro judío Jesús representase la única excepción. De hecho, el testimonio múltiple refuerza considerablemente la probabilidad de que Jesús se sirviese de ellas. Es cierto que en el texto de Marcos no hay bienaventuranzas; pero eso no resulta demasiado sorprendente, porque Marcos contiene menor cantidad de dichos y de material discursivo que cualquier otro Evangelio y no da ningún relieve a Jesús como maestro de sabiduría. Los tres Evangelios restantes presentan a Jesús pronunciando diversos tipos de bienaventuranzas. En su mayor parte, proceden de Q (como, p. ej., ocurre en el sermón de la montaña/llanura), pero también las hay originarias de M (Mt 16,17), de L (Lc 11,28; 14,14; 23,29) y de la tradición joánica (Jn 13,17). La cuestión no es, por tanto, si Jesús pronunció bienaventuranzas, sino si alguna en concreto de las recogidas en los Evangelios puede ser atribuida con bastante certeza al Jesús histórico.

..<sup>4</sup> El problema de la atribución es especialmente difícil en el caso de las bienaventuranzas. Éstas, por su pertenencia a la tradición sapiencial –la más “ecuménica” e “internacional” de las tradiciones bíblicas–, fueron utilizadas dentro y fuera de Israel durante siglos, antes y después de Jesús. ¿Cómo averiguar, entonces, si una determinada bienaventuranza salió realmente de labios de Jesús o si simplemente le fue atribuida después por los cristianos? Afortunadamente, la probabilidad de una introducción de material foráneo en la tradición de Jesús disminuye un tanto en el caso de las bienaventuranzas pertenecientes al sermón de la montaña/llanura, puesto que reflejan no tradiciones sapienciales de tipo general, tan abundantes en el Próximo Oriente antiguo, sino unas determinadas esperanzas escatológicas/apocalípticas en consonancia con el mensaje escatológico de Jesús que ya hemos visto. Subsiste, no obstante, la posibilidad de que esas bienaventuranzas hubiesen sido pronunciadas por profetas judeocristianos primitivos en nombre de Jesús resucitado y luego fueran puestas en labios del Jesús terreno. Ahora bien, ¿hasta qué punto es verosímil la transferencia de la autoría en el caso de las bienaventuranzas –sobre todo las tres medulares– del sermón de la montaña/llanura?

De hecho, la posibilidad de una transferencia a Jesús efectuada por cristianos es más débil de lo que a primera vista podría parecer. Los autores neotestamentarios, salvo en los Evangelios y –significativamente– el Apocalipsis, utilizan raramente las bienaventuranzas. En la primera generación cristiana, Pablo casi nunca se sirve de ellas. La totalidad de las epístolas indiscutiblemente paulinas emplean μακάριος nada más que cuatro veces, y sólo tres de ellas en relación con bienaventuranzas. De estos tres casos, dos consisten en citas del AT: LXX Sal 31,1-2 en Rom 4,7-8. Aunque Pablo enfatiza y emplea como argumento la “felicidad” (μακαρισμός) ensalzada en el salmo, su exégesis de ese texto veterotestamentario no le lleva a formular ninguna bienaventuranza por su parte. Ocurre así que, de todas las epístolas paulinas (discutidas o no), la única vez que Pablo o un autor paulino<sup>143</sup> expresa una bienaventuranza es en Rom 14,22, hacia el final de un largo discurso sobre si hay que abstenerse o no de tomar ciertos alimentos: «Dichoso el que no se juzga [i. e., condena] a sí mismo por lo que aprueba [i. e., por los alimentos que decide tomar]».

Volvemos ahora la mirada hacia la carta de Santiago, el gran documento sapiencial del NT, que, dado ese carácter, podría encerrar alguna bienaventuranza. No nos defrauda del todo: contiene dos<sup>144</sup>. La primera es quizá lo más aproximado que existe –no por las palabras y la extensión, sino por la forma general– a las bienaventuranzas del sermón. Corresponde a Sant 1,12: «Dichoso el hombre que resiste la prueba, porque, saliendo airoso, recibirá como premio la corona de vida que él [Dios] ha prometido a los que lo aman». Estamos, pues, ante la idea básica de que

aguantar el sufrimiento en esta vida es una fuente de felicidad porque (ὅτι) conduce a la vida eterna. Pero son muchas las disparidades con respecto a las bienaventuranzas del sermón. La de Sant 1,12 es mucho más larga y difusa y, a diferencia de aquéllas, tiene oraciones subordinadas; después del μακάριος inicial utiliza una forma habitual en los LXX, “el hombre que” (ἄνθρωπος ὅς + oración de relativo)<sup>145</sup>, en vez del simple artículo seguido de participio o adjetivo como en las bienaventuranzas medulares del sermón; la recepción de la recompensa es expresada mediante una frase con verbo activo (“recibirá”)<sup>146</sup> y no con la pasiva divina (“porque serán saciados”, i. e., por Dios); falta la fuerte nota de cambio radical de la situación sufrida en el presente, y, por último, la oración causal que expresa la recompensa va seguida de una nueva oración de relativo (“que él ha prometido a los que lo aman”), algo no habitual en el NT.

La otra bienaventuranza de Santiago (1,25) es también difusa en la forma y, por su colocación de μακάριος hacia el final de la frase, difiere totalmente de casi todas las bienaventuranzas neotestamentarias: «Pero el que se inclina a [observar de cerca] la ley perfecta de la libertad y continúa [haciéndolo], y se convierte no en un oyente olvidadizo, sino en un activo practicante [de ella], ése será dichoso en lo que haga». Aparte de la diferencia en la forma, el contenido es básicamente sapiencial en vez de escatológico<sup>147</sup>.

Curiosamente, la primera carta de Pedro nos ilustra más que la de Santiago: contiene dos declaraciones en las que resuenan bienaventuranzas del sermón. En 1 Pe 3,14, la frase «pero, aun cuando sufráis por causa de la justicia, [seréis] dichosos» tiene reminiscencias de Mt 5,10: «Dichosos los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos». Sin embargo, por lo que respecta a la forma, 1 Pe 3,14 no llega a encajar en el habitual molde bíblico de las bienaventuranzas; el empleo de una oración condicional en modo optativo (que sitúa toda la condición en un plano hipotético), seguida de μακάριος, no encaja en los modelos del AT y del NT. Lo mismo vale para 1 Pe 4,14: «Si os injurian [ὀνειδίζετε] por el nombre de Cristo, dichosos [vosotros], porque [ὅτι] el espíritu glorioso de Dios reposa sobre vosotros». En este caso, la declaración contiene una oración causal con ὅτι, que, sin embargo, no habla de un cambio radical de la presente situación mediante una futura recompensa en el cielo. Y, lo que es más relevante, la bienaventuranza vuelve a estar configurada por una oración condicional y un simple μακάριος, en contra de la forma bíblica regular. No obstante, hay un débil eco (en la forma y en el contenido) de Mt 5,11 || Lc 6,22: «Dichosos vosotros cuando [ὅταν, que es casi una partícula condicional] os injurien [ὀνειδίσωσιν] y [os] persigan y digan contra vosotros toda clase de calumnias por mi causa [Lucas: por causa del Hijo del hombre]». Además,



en el versículo anterior (4,13), a esos cristianos que comparten los sufrimientos de Cristo se les pide que se alegren (χαίρετε) de que en el último día podrán regocijarse y gozar (χαρήτε ἀγαλλιώμενοι). Parece demasiada coincidencia que la versión mateana de la bienaventuranza larga sobre la persecución contenga el doble imperativo χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε. Pero ¿qué dirección sigue la línea de dependencia? Habida cuenta de todo, más que bienaventuranzas nuevas, creadas por profetas cristianos y luego puestas en labios de Jesús, 1 Pe 3,14 y 4,14 parecen dos ejemplos de parénesis cristiana que, de acuerdo con los propósitos teológicos específicos de la primera carta de Pedro, reelabora unas bienaventuranzas de Jesús pertenecientes al sermón<sup>148</sup>. Es revelador que, en lugar de “por causa mía” o “por causa del Hijo del hombre”, 1 Pe 4,14 utilice “por el nombre de Cristo”, que prácticamente significa “por llevar el nombre de cristiano” (cf. v. 16: «Pero si [alguno de vosotros sufre] por ser cristiano...»)<sup>149</sup>.

Hasta ahora, el resto del NT no ofrece apoyo a la teoría de que las bienaventuranzas del sermón son más un producto del cristianismo primitivo que dichos auténticos de Jesús. Los ejemplos presentes en las epístolas son pocos y difieren en la forma y, a veces, en el contenido. Pero aún no hemos examinado el mayor depósito de bienaventuranzas fuera de los Evangelios. Se trata del libro del Apocalipsis, que, así como habla de siete iglesias, siete cartas, siete espíritus, siete candeleros, siete estrellas, siete sellos, siete cuernos, siete ojos, siete trompetas, siete truenos, siete cabezas, siete coronas, siete ángeles, siete plagas, siete cuencos, siete colinas y siete reyes, contiene exactamente –no por casualidad– siete bienaventuranzas. No es de extrañar que las bienaventuranzas del Apocalipsis tengan un contenido escatológico en vez de sapiencial; en cambio, sorprende que la mayoría de ellas no estén puestas en labios de Jesús. En 1,3, el autor pronuncia una bienaventuranza inicial sobre los que lean el libro y, en 20,6, dirige otra a su auditorio (ésta con ἅγιος [“santo”] añadido a μακάριος). Como veremos, el autor no tiene inconveniente en abandonar de pronto el hilo narrativo o discursivo para decir una bienaventuranza y, acto seguido, retomar ese hilo. En algunas de ellas, esta tendencia hace difícil discernir quién es el que habla.

Otras dos bienaventuranzas proceden de una voz anónima celestial o angélica (14,13; 19,9). Hay tres casos en que el hablante podría ser Jesús resucitado, pero esto no aparece claro en todos ellos. Así, la bienaventuranza de Ap 16,15b va precedida inmediatamente de una inesperada declaración en primera persona: «Mirad que vengo como un ladrón» (16,15a). Aunque no es identificado el hablante, estas palabras parecen de Jesús. Ahora bien, como antes y después de ellas el relato emplea la tercera persona, no se ve claramente si es Jesús, o el autor respondiendo a Jesús,

quien pronuncia la bienaventuranza de 16,15b: «Dichoso el que se mantenga vigilante y conserve sus vestidos, así no tendrá que andar desnudo enseñando sus vergüenzas».

También 22,6-7 da lugar a confusión. Robert H. Mounce comenta: «Esta sección [22,6-21] consiste en una serie de declaraciones vagamente relacionadas, que son difíciles de atribuir con alguna certeza a hablantes específicos»<sup>150</sup>. El pasaje empieza con un impreciso “y me dijo”, frase con la que en otros lugares del Apocalipsis se alude a una voz celestial o a un ángel anónimo<sup>151</sup>. En tal dirección parece apuntar el contenido del v. 6. Pero el v. 7 comienza con “mira que estoy a punto de llegar”, unas palabras aparentemente de Jesús resucitado, aunque J. P. M. Sweet las ve más bien como pronunciadas por el ángel en nombre de Jesús<sup>152</sup>. Tras ellas se encuentra “dichoso el que hace caso de la profecía de este libro” (7b), una bienaventuranza que, a modo de inclusión, refleja la escrita por el autor al comienzo del libro (1,3). Para mayor confusión, el autor prosigue en 22,8-9: «Y yo, Juan, soy el que ha visto y oído estas cosas. Y una vez vistas y oídas, caí a los pies del ángel que me las mostró, para adorarlo. Y él [el ángel] me dijo...». Por eso no queda claro si es Jesús, el autor o el ángel quien pronuncia la bienaventuranza de 22,7b.

La confusión continúa en 22,9-16. En los vv. 9-11 es el ángel el que habla. Luego, sin indicar que se haya producido un cambio de hablante, el texto dice: «Mirad que estoy a punto de llegar. ... Yo soy el Alfa y la Omega», palabras que, evidentemente, corresponden a Jesús. Los vv. 14-15 expresan en tercera persona una bienaventuranza y una especie de maldición, y el v. 16 pasa nuevamente a la primera persona para reanudar la declaración de Jesús: «Yo, Jesús, envié mi ángel...». Así pues, rodeada como está por frases de Jesús en primera persona, la bienaventuranza de 22,14 es la que tiene más probabilidades, entre las siete, de haber sido puesta en labios de Jesús por el autor. De hecho, quizá constituya el único caso claro en la totalidad del NT, fuera de los Evangelios, donde Jesús es presentado pronunciando una bienaventuranza. Como mínimo se puede decir, por tanto, que en el libro del Apocalipsis no hay una atribución masiva de bienaventuranzas del autor a Jesús resucitado. Lo mismo vale, *a fortiori*, para todos los escritos no evangélicos del NT.

Pasando a considerar la *forma literaria* de las bienaventuranzas del Apocalipsis, constatamos otro punto interesante. En ningún lugar de ese libro aparecen tres o más bienaventuranzas estrechamente enlazadas, cada una de ellas con la afirmación lacónica de que los desdichados son dichosos porque Dios cambiará de modo radical su suerte en el último día; sin embargo, eso es precisamente lo que sucede en las afirmaciones medulares del sermón procedente de Q. Además, no existe en el Apoca-

lipsis ningún caso de una recompensa conectada explícita e inmediatamente a la bienaventuranza por una oración causal con ὅτι. Antes bien, lo que a veces se encuentra –algo sumamente extraordinario en el NT– es la adición de una oración final introducida por ἵνα (así Ap 16,15; 22,14).

En resumen: pese a la gran continuidad en el empleo de bienaventuranzas en el AT hebreo, los apócrifos, los pseudoepígrafos, Qumrán y el NT, hay cierto grado de discontinuidad entre la mayor parte de las bienaventuranzas judías y neotestamentarias compuestas hasta el final del siglo I d. C., por un lado, y las tres bienaventuranzas medulares del sermón originario de Q, por otro. Una simple ojeada a la estructura y contenido de estas últimas en su forma Q primitiva permite verlo:

1. Felicitación inicial: μακάριος siempre encabeza la frase.

2. La designación de los que sufren: sólo el artículo definido, más un adjetivo o participio.

3. La razón escatológica para la felicidad: la oración causal con ὅτι introduce la promesa de salvación futura por parte de Dios, descrita en las bienaventuranzas segunda y tercera mediante una frase pasiva con el verbo en futuro de indicativo que constituye una pasiva divina (i. e., Dios es el agente no mencionado).

Con demasiada frecuencia pasa inadvertida la rareza de esta precisa forma de bienaventuranza neotestamentaria. En ningún otro lugar de todo el NT se encuentra 1) una cadena de al menos tres bienaventuranzas, 2) todas expresadas con una concisión notable, que 3) presenten la forma específica de a) un μακάριος inicial, b) un grupo sufriente designado simplemente con el artículo definido, seguido de adjetivo o participio, y c) la razón para su felicidad, expresada mediante una oración causal con ὅτι que promete el cambio radical de su presente situación de sufrimiento por medio de algún don o acto escatológico de Dios. Convendría tener muy en cuenta el hecho de que 1) el NT, a excepción de los Evangelios, es notablemente parco en bienaventuranzas; 2) cuando éstas aparecen en el NT fuera de los Evangelios, no se ajustan a la forma de las medulares del sermón procedente de Q; 3) sólo una vez en el NT no evangélico (Ap 22,14) se encuentra un claro ejemplo de bienaventuranza puesta en labios de Jesús (resucitado), 4) y, en este único caso, la forma (larga oración final con ἵνα, en vez de concisa oración causal con ὅτι) y el contenido (acción virtuosa del fiel, con vistas a lo que éste podrá hacer en el último día) difieren sobremanera de los correspondientes a las bienaventuranzas medulares. A la luz de todo ello, creo que la discontinuidad ofrece un buen argumento para atribuir estas últimas al mismo Jesús y no a los primeros cristianos.

También se puede invocar el criterio de coherencia. Como ya hemos visto en este capítulo, Jesús cifra en el reino de Dios todo lo que es bueno y escatológico, todo lo venidero en lo que hay que poner la esperanza. No por nada “venga tu reino” es la petición fundamental del padrenuestro (Mt 6,10 || Lc 11,2). La venida del reino trae el consuelo que hallarán los ahora afligidos y el banquete celestial que saciará a los que ahora tienen hambre. Esta idea de la inversión de la suerte, con la aflicción trocándose en consuelo y alegría y el hambre en saciedad gracias al banquete escatológico, está reflejada en las palabras de Jesús en Mc 14,25, donde, previendo su propia muerte, se consuela con la perspectiva del cambio radical de su situación y su resarcimiento en el banquete celestial del reino. También la idea de la inversión, en la que los propios se convierten en extraños, y viceversa, está expresada en la promesa de que los gentiles serán incluidos en el banquete final, mientras que serán excluidos los adversarios de Jesús pertenecientes al pueblo de Israel (Mt 8,11-12 || Lc 13,28-29). Vemos, pues, que las bienaventuranzas medulares del sermón de Q concuerdan perfectamente con otros dichos sobre el reino de Dios ya juzgados auténticos en este capítulo. Si se da la paradoja de que los desdichados son dichosos, es precisamente por la inminencia del reino de Dios, porque Dios está a punto de imponer su justo gobierno sobre su creación y pueblo rebeldes y de poner las cosas en orden. Las bienaventuranzas exigen como contexto –sin el cual no tienen sentido– la proclamación por Jesús de la inminente venida del reino<sup>153</sup>. Además, como sucede con una gran parte de esa proclamación, no contienen una cristología explícita. Por mucha importancia que implique la función de mensajero, éste prefiere eclipsarse en beneficio de su mensaje<sup>154</sup>.

Por otro lado –si me es lícito anticipar algo que veremos en capítulos posteriores–, las bienaventuranzas medulares también son coherentes con el perdón amoroso (predicado por Jesús) de Dios Padre, un padre pródigo que derrama a manos llenas su perdón sobre los pecadores sin estricto derecho a él (véanse, p. ej., las parábolas del hijo pródigo, la moneda perdida, la oveja extraviada, el servidor inexorable, la gran cena, los dos deudores, el hombre rico y Lázaro, y el fariseo y el cobrador de impuestos)<sup>155</sup>. Es sólo Dios quien actúa en el tiempo final para establecer su reino de justicia y amor; todo lo que los humanos pueden hacer es esperar su venida (cf., p. ej., la parábola del grano que crece por sí solo, cuyo significado, probablemente, es el primitivo de la parábola del sembrador). Este subrayar el carácter gratuito de la acción salvífica escatológica de Dios, este énfasis en que Dios mismo es la sola razón suficiente de su acción salvífica, que los humanos necesitan y pueden recibir, pero no merecer, exigir ni forzar, armoniza bien con las tres bienaventuranzas medulares. A diferencia de las pertenecientes a M,

donde se habla de gente buena que obra bien y recibe de Dios la correspondiente recompensa, las tres bienaventuranzas medulares del sermón de Q aluden a personas de las que no se dice explícitamente que sean buenas o virtuosas, sino sólo que están en apuros: los pobres, los afligidos, los hambrientos de Israel. Dios los socorre no porque merezcan su ayuda, sino porque la necesitan desesperadamente y nadie más puede proporcionársela.

Estas bienaventuranzas tienen como telón de fondo la imagen veterotestamentaria de Dios como el rey verdaderamente justo de la comunidad de la alianza, el rey que se ocupa de lo que frecuentemente han descuidado los reyes humanos de Israel: defender a las viudas y a los huérfanos, garantizar los derechos de los oprimidos y, en general, hacer justicia (así, p. ej., Sal 146,5-10)<sup>156</sup>. No por casualidad, en la primera de las bienaventuranzas medulares figura como promesa el reino de Dios. Lo que los reyes humanos no han hecho ni, aparentemente, harán nunca en Israel, lo realizará Dios el último día. (A propósito, ésta es la razón por la que no se debe establecer una oposición entre un sentido “puramente” socioeconómico y un sentido “puramente” religioso de “los pobres” de las bienaventuranzas; *dadas las raíces veterotestamentarias en Profetas y Salmos*, el primer sentido implica el segundo<sup>157</sup>.) De hecho, las bienaventuranzas medulares declaran una revolución; pero es una revolución que sólo Dios llevará a cabo cuando el mundo presente llegue a su término.

Empezamos a ver por qué Jesús no mostró interés por las reformas sociales y políticas concretas ni se pronunció con respecto a ellas, ya concerniesen al mundo en general o a Israel en particular. Él no proclamaba la reforma del mundo, sino el fin del mundo. Por eso hay una importante diferencia de acento entre Jesús y los grandes profetas del AT (como Amós, Oseas, Isaías y Jeremías). Éstos, aunque también profetizan el juicio y la salvación en el futuro, se interesan apasionadamente por determinados males políticos y sociales de su época. Por poner unos ejemplos: Amós denuncia el trato cruel que reciben los prisioneros de guerra (Am 1,2-2,3) y la venta de pobres como esclavos para cobrar una deuda insignificante (2,6-7)<sup>158</sup>. Oseas pronuncia sentencia contra la dinastía del rey israelita Jehú a causa de la matanza perpetrada por éste sobre los miembros de la casa de Omrí, antes reinante (Os 1,4)<sup>159</sup>. Los libros de Isaías y Jeremías están llenos de órdenes y advertencias concretas, incluso relativas a cuestiones particulares de gobierno y diplomacia internacional, que los profetas dirigen a los reyes y funcionarios de Judá (cf. p. ej., Is 7,1-16; caps. 36-39; Jr 21,1-10; caps. 27-29; 34-44). Vano será buscar unas declaraciones similares de Jesús sobre las lacras sociales y las situaciones políticas padecidas en su tiempo, como la esclavitud, el gobierno romano en Judea o las injustas prácticas económicas que, junto

con la losa de la inflación, oprimían a los pobres. La denuncia directa de la explotación económica, tan prominente en algunos profetas veterotestamentarios, falta en las palabras de Jesús hasta el punto de que sólo mediante una exégesis forzada es posible leerla en ellas. Ese desconcertante silencio obedece a una razón sencilla: Jesús era un profeta escatológico con rasgos apocalípticos, en un sentido que lo diferenciaba, al menos, de algunos profetas del AT. Puesto que la llegada definitiva del reino de Dios era inminente, estaban fuera de lugar los llamamientos a una reforma política y social emprendida –y a menudo malograda– por seres humanos.

Aparte los criterios de discontinuidad y coherencia, también sobre el testimonio múltiple se podría elaborar un argumento, en este caso de carácter limitado; es decir, relativo tan sólo al *contenido* de algunas bienaventuranzas del sermón, no a su *forma*. Como hemos visto, 1 Pe 3,14 y 4,14 parecen reflejar, respectivamente, las bienaventuranzas corta y larga sobre persecución. Boring (M. Eugene), que ha estudiado con todo detalle la aplicación de los criterios de autenticidad a las bienaventuranzas, estima que los dos textos de 1 Pedro podrían ser en realidad ecos independientes de una tradición preevangélica<sup>160</sup>. Y aunque, ciertamente, en ninguno de ambos casos las palabras son atribuidas a Jesús, el hecho de que esa tradición sobre él aparezca entretrejida –sin atribución explícita– en el ropaje inconsútil de la parénesis cristiana recuerda el estilo habitual de las epístolas neotestamentarias e incluso de obras cristianas posteriores como la *Didajé* y el *Pastor de Hermas*<sup>161</sup>. Las pocas referencias que Pablo hace a Jesús como la fuente de ciertos dichos son las excepciones que confirman la regla.

Desdichadamente, los dos textos de 1 Pedro representan, a mi entender, el único caso sólido de testimonio múltiple (e independiente) que existe para las bienaventuranzas. Casi con toda probabilidad, Boring está en lo cierto al afirmar que el eco de las bienaventuranzas en la carta de Policarpo a los Filipenses (Polic 2,3) no es independiente de Mateo y Lucas<sup>162</sup>. Policarpo termina con esta cita: “Dichosos los pobres y los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de Dios”. Se puede ver aquí la combinación de los Evangelios canónicos que se daba ya en el siglo II. “Dichosos los pobres, porque de ellos es el reino de Dios” corresponde a la versión lucana de la primera bienaventuranza, salvo en la utilización de la tercera persona, que constituye una importación del texto de Mateo. Resulta comprensible la presencia de este giro mateano, puesto que, justo en medio de la primera bienaventuranza de Lucas, Policarpo inserta la octava de Mateo (la corta sobre persecución), que termina con la frase mateana “porque *de ellos* es el reino de los cielos”<sup>163</sup>. En consecuencia, el testimonio de Policarpo sobre las bienaventuranzas de Jesús debe ser descartado como no independiente.

En lo concerniente al *Evangelio de Tomás* copto, específicamente a las bienaventuranzas de los dichos 54, 68, 69a y 69b, Boring deja abierta la posibilidad de que el *Evangelio de Tomás* dependa de los sinópticos<sup>164</sup>. Yo entiendo que sobre ello se puede decir algo más categórico. Como expuse detenidamente en el capítulo 5 de esta misma obra (tomo I), lo más probable es que los dichos del *Evangelio de Tomás* similares a los contenidos en los sinópticos dependan directa o indirectamente de los Evangelios canónicos. Creo que esta opinión mía es confirmada por los cuatro dichos en cuestión: «Dijo Jesús: “Dichosos<sup>165</sup> los pobres, porque vuestro es el reino de los cielos”» (dicho 54); «Dijo Jesús: “Dichosos vosotros cuando os odien y persigan. Y dondequiera que os hayan perseguido, ellos no encontrarán sitio”» (dicho 68); «Dijo Jesús: “Dichosos los que fueron perseguidos en sus corazones; son ellos los que verdaderamente han llegado a conocer al Padre”» (dicho 69a), y «Dichosos los que tienen hambre de que se colme el vientre del necesitado» (dicho 69b).

Voy a señalar sólo los puntos de estos cuatro dichos en que es más obvia la dependencia con respecto a Mateo y Lucas. El dicho 54 sigue la formulación lucana de la primera bienaventuranza, lo cual tiene poco de sorprendente, dado que el *Evangelio de Tomás* tiende a ir en la dirección de Lucas. No obstante, la creciente influencia del Evangelio de Mateo durante el siglo II queda patente en ese cambio revelador del “reino de Dios” lucano por “reino de los cielos”, que, en las bienaventuranzas, es sin duda redacción mateana. Como explica Christopher Tuckett, esta especie de “prueba redaccional” confirma repetidamente que el *Evangelio de Tomás* depende de los Evangelios canónicos<sup>166</sup>.

Característica también exclusiva del Evangelio de Mateo —debida precisamente a la combinación redaccional mateana de bienaventuranzas de Q y de M— es que las dos bienaventuranzas sobre persecución aparecen juntas. Ese rasgo redaccional se repite en 68 y 69a, hecho que llama mucho la atención porque el *Evangelio de Tomás* tiende a desmembrar y diseminar bloques de material creados por los sinópticos. Además, el dicho 68 parece consistir en una mezcla de Mateo y Lucas, lo cual se revela en algunos detalles. Así, con su inicio, “dichosos vosotros *cuando* [ὅταν]...”, refleja la larga bienaventuranza final sobre persecución, ya que, significativamente, la palabra griega ὅταν, que Mateo y Lucas utilizan sólo en la última bienaventuranza de la serie, aparece en el texto copto del dicho 68. Por otro lado, únicamente Mateo emplea en las bienaventuranzas el verbo griego διώκω (“perseguir”), y también está incluido en el texto copto del referido dicho; mientras que, por otro lado, sólo Lucas hace uso del verbo “odiar” en su bienaventuranza, y asimismo figura en la versión copta. Vemos de nuevo que, más que representar una corriente independiente de dichos de Jesús, el *Evangelio de Tomás* está en perfecta

consonancia con el fenómeno de combinación y armonización evangélica registrado en el siglo II <sup>167</sup>.

Podríamos proceder a examinar cómo la escatología futura de las bienaventuranzas de Jesús ha quedado reducida –lo que es típico de *Tomás*– al momento presente y a la vida interior del gnóstico, sobre todo en el dicho 69a <sup>168</sup>; pero no es necesario porque ya ha quedado suficientemente clara la cuestión de fondo: el *Evangelio de Tomás* no puede ser utilizado como fuente independiente para las bienaventuranzas de Jesús. Los dos textos de 1 Pedro siguen siendo, pues, las únicas bases para construir un pobre argumento –bastante pobre– a partir del testimonio múltiple. El carácter genuino de las bienaventuranzas medulares del sermón de Q debe ser defendido primordialmente desde los criterios de discontinuidad y coherencia, que, a mi modo de ver, indican como más verosímil la opinión de que son auténticas <sup>169</sup>.

#### d) La cuestión de las bienaventuranzas de M.

Sustancialmente, hemos concluido nuestro estudio de las bienaventuranzas del sermón de la montaña/llanura. Las tres medulares del sermón de Q confirman lo que hemos visto repetidamente en este capítulo: en el centro del mensaje de Jesús está la promesa de la venida definitiva de Dios como rey, quien pondrá fin al presente estado de cosas revelándose con todo su poder y gloria. En el reino que establezca invertirá la suerte de los que sufren injustamente en este mundo: los afligidos serán consolados; los hambrientos, saciados en el banquete escatológico (cf. la petición de pan en el padrenuestro); las deudas del pecado, perdonadas por Dios, al igual que los salvados perdonarán las deudas que con ellos tienen otros contraídas; e incluso los impuros gentiles podrán sentarse a la mesa con los patriarcas de Israel (como el mismo Jesús, que será salvado de la muerte y conducido al reino proclamado por él). En suma, la idea de que la escatología futura (con alguna coloración apocalíptica) es una parte esencial de la predicación de Jesús encuentra apoyo en las bienaventuranzas medulares del sermón de Q, que son coherentes con ella.

Pero ¿y las bienaventuranzas mateanas especiales de Mt 5,3-12, es decir, las referentes a los mansos, los misericordiosos, los limpios de corazón, los pacificadores y los perseguidos por causa de la justicia? Con frecuencia, éstas son relegadas porque se da por supuesto que no proceden de Jesús, sino de una tradición de la primera época cristiana o incluso de redacción creativa de Mateo <sup>170</sup>. Además, a veces son claramente descalificadas como unos “requisitos moralizantes de admisión en el rei-



no”<sup>171</sup>. En contraste con las bienaventuranzas de Q, que prometen la salvación a los desdichados precisamente por su condición de tales, la exhortación implícita en la primera parte de las bienaventuranzas mateanas especiales, junto con el correspondiente premio en la segunda a cada acción virtuosa recomendada, tienen para algunos críticos un aire sospechosamente pelagiano.

Sin embargo, no hay verdadero motivo para pasar por alto o desechar esas bienaventuranzas. En primer lugar, de ningún modo está claro que sean tan sólo creaciones redaccionales de un Mateo supuestamente moralista. De hecho, hay dos (la 4 sobre los mansos y la 8 sobre los perseguidos) que parecen extrañamente redundantes si se ven exclusivamente como creaciones mateanas elaboradas según el modelo de las bienaventuranzas de Q.

1) La redundancia de la bienaventuranza sobre los mansos es debida a que  $\pi\tau\omega\chi\omicron\iota$  (“pobres” en Mt 5,3) y  $\pi\rho\alpha\epsilon\iota\varsigma$  (“mansos” en 5,5) son las traducciones que los LXX ofrecen de los importantes adjetivos hebreos *’anawim* (que alude principalmente a los humildes y mansos) y *’aniyyim* (que hace más bien referencia a los afligidos y oprimidos)<sup>172</sup>. Estas dos bienaventuranzas de Mt 5,3 + 5 casi podrían ser consideradas como equivalentes funcionales. No sólo  $\pi\tau\omega\chi\omicron\iota$  y  $\pi\rho\alpha\epsilon\iota\varsigma$  son variantes de traducción de los mismos términos hebreos, sino que también la idea de heredar “la tierra” (i. e., *ha’ares*, la tierra prometida) es una “variante teológica” de la idea de poseer el reino de Dios<sup>173</sup>. Ambas evocan imágenes veterotestamentarias centrales del bien de la salvación final, que Israel anhela y busca.

2) Similarmente, la bienaventuranza corta mateana sobre persecución por causa de la justicia (5,10) entra en colisión con la larga de Q sobre persecución que sigue inmediatamente y pone fin a toda la serie (4,11-12). Tan torpe es la sucesión de las dos bienaventuranzas que resulta difícil imaginar que alguien con tanta habilidad literaria como Mateo se tomase la molestia de elaborar una segunda bienaventuranza sobre el mismo tema y, contradiciendo su talento de escritor, la colocase justo delante de otra, que ya era desproporcionadamente larga. La juxtaposición de ambas tiene su origen, mucho más probablemente, en la combinación de dos diferentes tradiciones de bienaventuranzas que en una desmañada *creatio ex nihilo* de Mateo.

En cuanto a las bienaventuranzas intermedias sobre los misericordiosos, los limpios de corazón y los pacificadores, el hecho de que ninguna de las denominaciones de esos grupos de personas sea no ya única de Mateo, sino ni siquiera específicamente mateana, sugiere que, en vez de redacción del evangelista, podemos estar también en estos tres casos ante

tradicción especial M. En efecto, el adjetivo “misericordioso” (ἐλεήμων) sólo es empleado en las bienaventuranzas a lo largo todo del Evangelio de Mateo; también sólo en ellas, dentro de todo el NT –y nunca en la versión de los LXX–, aparece “pacificador” (εἰρηνοποιός). Algunos críticos achacan a la mano de Mateo la presencia de “manso” (πραύς); pero las otras dos veces que figura ese adjetivo en su Evangelio es dentro de una cita de Zac 9,9, correspondiente a Mt 21,5, y en una descripción que Jesús hace de sí mismo en 11,29 (“soy manso y humilde de corazón”), la cual está incluida en un pasaje que, dado su vocabulario no mateano, podría proceder más bien de la tradición M que de la redacción del evangelista<sup>174</sup>. En conclusión, no hay razones sólidas para atribuir a labor redaccional las bienaventuranzas mateanas señaladas y sí algunos indicios para adscribirlas hipotéticamente a la tradición especial M<sup>175</sup>.

Si las bienaventuranzas M proceden realmente de una tradición premateana, se perfila un interesante paralelo. Tanto las bienaventuranzas de Q como las de M empezaban con una referencia a los ‘*anawim*’ (los “pobres” o “humildes”), enumeraban varias bienaventuranzas más y finalizaban con una sobre persecución. Cabe la posibilidad de que las series Q y M no fueran sino dos ejemplos subsistentes de diversas listas de bienaventuranzas atribuidas a Jesús que hubiesen circulado en la Iglesia primitiva.

En cualquier caso, ¿qué nos revela esencialmente la existencia por separado de una lista M de bienaventuranzas? Como mínimo, que disponemos de un testimonio múltiple no sólo de que Jesús se sirvió de bienaventuranzas, sino también de que utilizó cadenas de ellas, a la manera de Ben Sirá y Qumrán. Un aspecto interesante es que las bienaventuranzas de M presentan la misma estructura que las de Q, salvo en lo tocante a la bienaventuranza larga sobre persecución. En ambas listas, cada bienaventuranza empieza con μακάριος, continúa con el artículo definido acompañado de un adjetivo o participio y termina con una breve oración causal encabezada por ὅτι (“porque”) en la que se promete la salvación el último día. Algunas bienaventuranzas de M coinciden con la segunda y la tercera de Q en cuanto a la descripción de esa salvación mediante una oración pasiva con verbo en futuro que expresa indirectamente la acción de Dios (p. ej., “se les mostrará misericordia” = Dios será misericordioso con ellos; “serán llamados hijos de Dios” = Dios los llamará hijos suyos).

Sin embargo, otras oraciones causales con ὅτι, que reflejan el énfasis de las bienaventuranzas de M en la acción humana, describen la recompensa final como algo que los aludidos harán el último día (“heredarán la tierra”, “verán a Dios”). Aunque esto marca una verdadera diferencia de tono entre ambas series de bienaventuranzas, no se puede

descartar *a priori*, como imposible en labios de Jesús, un llamamiento a la acción humana y la correspondiente recompensa en el último día. Ciertamente, Jesús mandó a sus seguidores que se entregasen con celo y energía a hacer obras de amor y misericordia (p. ej., la parábola del buen samaritano, el mandato de amar a los propios enemigos y las varias exhortaciones a mostrar compasión, generosidad e indulgencia).

Además, en consonancia con toda la tradición del AT y de la literatura intertestamentaria judía, Jesús no se abstuvo de hablar sobre una recompensa de Dios <sup>176</sup>. De hecho, la palabra griega equivalente a “recompensa” (μισθός) aparece en dichos de Jesús de todos los Evangelios, incluidas las tradiciones marcana, M y joánica. También prescindiendo de la palabra en sí, Jesús puso ante los ojos de sus discípulos, a modo motivación, la realidad de la recompensa de Dios (cf., p. ej., Mt 6,19-21 par.; 24,45-51 par.; 25,14-30; Mc 10,21.29-30). Asimismo se da este caso en la tradición especial de Lucas, que, sin emplear μισθός, presenta a Jesús en una comida exhortando a su anfitrión a invitar sólo a los que no pueden devolverle la invitación (Lc 14,12-13). Significativamente, esta enseñanza concluye con una bienaventuranza de un tono muy similar a algunas de M: «Dichoso (μακάριος) tú, porque (ὅτι) ellos no tienen medios para pagarte, pues el pago te será dado [por Dios: esta oración causal con γάρ es una pasiva divina] en la resurrección de los justos» (14,14) <sup>177</sup>. Vemos, por tanto, que una exhortación acompañada de la promesa de un premio, aun siendo característica de las bienaventuranzas M del sermón de la montaña, puede aparecer también, con diferente vocabulario pero con la misma forma básica, en una tradición específica de la tradición L. Esto debe precavernos de rechazar como anomalías propias de Mateo o de su iglesia las bienaventuranzas que invitan a la acción virtuosa utilizando la promesa de una recompensa final. La posibilidad de que este uso parenético de las bienaventuranzas, tan antiguo como el AT, pudiera causar problemas a algunas corrientes de la teología cristiana es algo que no pasó por la mente del judío llamado Jesús ni, si a eso vamos, por las de los cristianos llamados Mateo y Lucas <sup>178</sup>. En consecuencia, ni la exhortación a hacer una buena obra ni la promesa de una recompensa de Dios permiten tachar automáticamente de no auténticas las bienaventuranzas de M. No hay razón para pensar que Jesús utilizase esa forma de expresión solamente cuando deseaba dar a conocer la promesa escatológica característica de las bienaventuranzas de Q.

Naturalmente, ninguna de las anteriores consideraciones, ni todas ellas juntas, prueban que el Jesús histórico pronunciase la totalidad o cierto número de las bienaventuranzas de M. Pero, si alguna es juzgada auténtica —e indudablemente se puede elaborar un argumento a partir de su coherencia con las exhortaciones básicas de Jesús a la misericordia, al

amor y al perdón, así como desde el paralelo de forma y función hallado en Lc 14,14—, confirmará lo que hemos visto en las bienaventuranzas de Q: Jesús esperaba la salvación futura definitiva llevada a cabo por Dios. Las bienaventuranzas de M presentan esa salvación más bien como la fiel recompensa de Dios a los miembros fieles de su pueblo de la alianza, pero la bienaventuranza final sobre persecución mantiene, al menos de manera implícita, el tono de resarcimiento final de los injustamente oprimidos y, por tanto, de cambio de tornas escatológico<sup>179</sup>.

## 5. *¿Señaló Jesús un plazo para la venida del reino?*

Hasta ahora hemos examinado cuatro importantes dichos y bloques de dichos pronunciados por Jesús: la petición “venga tu reino” del padrenuestro; la profecía formulada en la última cena y relativa a que, no obstante su muerte, ya próxima, él participaría del banquete del reino; la profecía de que los gentiles acudirían desde los confines de la tierra a sentarse al banquete celestial con los grandes patriarcas de Israel, y las bienaventuranzas que prometen a los pobres, a los afligidos y a los que tienen hambre el cambio radical de su presente situación de sufrimiento cuando venga el reino.

Cada uno de estos dichos clave ha sido sometido a verificación mediante varios criterios y juzgado auténtico. Además, considerados en conjunto, indican claramente: 1) que Jesús esperaba la venida futura y definitiva de Dios a ejercer su reinado; 2) que esta esperanza era tan central en su mensaje que Jesús ordenó a sus discípulos convertirla en la petición principal de su oración; 3) que la venida del reino iba a cambiar radicalmente las injustas condiciones de pobreza, aflicción y hambre; 4) que ese reino final iba a producir un cambio todavía más asombroso: en él serían admitidos al menos algunos gentiles, no como esclavos conquistados, sino como invitados de honor, para que se sentasen al banquete escatológico con los patriarcas israelitas (¿resucitados?), y 5) que, aunque se hiciese realidad la posibilidad de su muerte inminente, Jesús mismo iba a experimentar un cambio rotundo: participaría del banquete final, simbolizado por el acontecimiento profético de la última cena. Los dos últimos puntos vienen a aclarar que el reino final es de algún modo trascendente o discontinuo con respecto al mundo presente. Muy lejos, por tanto, del enrevesado y acaloradamente debatido problema de los dichos sobre el Hijo del hombre, la escatología futura vinculada al símbolo de un reino de Dios trascendente es una parte central del mensaje de Jesús.

Pero ¿cuán próximo o distante está ese reino futuro que viene? Generalmente —y casi diría alegremente— los exegetas utilizan expresiones como

“inminente”, “muy próximo”, “a punto de llegar” en relación con la venida del reino. Sin embargo, en los dichos que hemos examinado, así como en otros dichos referentes al futuro y de autenticidad bastante probable, hay una notable falta de referencias explícitas a una verdadera inminencia de esa venida. Entre los dichos auténticos del Jesús histórico es difícil encontrar el equivalente de la promesa expresada en el libro del Apocalipsis por Jesús resucitado: «Sí, estoy a punto de llegar» (22,20).

¿Significa esto que los exegetas cristianos antiguos y/o modernos han leído en el mensaje de Jesús una connotación de inminencia no contenida en él? Aunque tal sospecha no carece de alguna base <sup>180</sup>, hay razones para pensar que el mismo Jesús creía inminente la venida del reino. Entre ellas, en primer lugar, está la observación, recalcada por especialistas como Ben F. Meyer, de que los profetas en general no profetizaban los acontecimientos para un futuro lejano, sino para un futuro inmediato <sup>181</sup>. De hecho, utilizando conocimientos de las ciencias sociales, Bruce Malina afirma que la mentalidad del campesino mediterráneo era poco dada a pensar en un futuro distante <sup>182</sup>. Pero, más concretamente, no tiene mucho sentido que Jesús abandonase por completo su normal modo de vida, pidiese esto mismo de sus discípulos y dedicase todo su tiempo a proclamar la venida del reino de Dios, exhortando a la gente a una reforma radical de sus actitudes y vidas con vistas a esa venida, lanzando terribles advertencias sobre las consecuencias del rechazo de su mensaje y haciendo de la venida del reino el eje de la escueta y condensada oración enseñada por él a sus discípulos, ni que encontrase en ese acontecimiento futuro el único consuelo ante la perspectiva de su próxima muerte, si no creía que el reino de Dios iba a llegar en breve plazo. Más específicamente, su creación de un círculo interno de doce discípulos, aparentemente como representación de las doce tribus de Israel, que serían reconstituidas en el tiempo final, y su petición de que los componentes de ese grupo abandonasen a sus familias y sus ocupaciones habituales y lo siguieran constantemente en su ministerio itinerante apuntan en la misma dirección <sup>183</sup>. Al examinar los dichos auténticos de Jesús percibimos una nota de perentoriedad y de expectación tan intensas y una concentración tal en el tema de la venida del reino de Dios que parecen totalmente desproporcionadas si Jesús no imaginaba cercano ese acontecimiento. Tenemos además el argumento general de la continuidad histórica. Si Juan Bautista proclamó una escatología de futuro inminente entreverada de apocalíptica, y si la Iglesia de la primera generación hizo lo mismo, a veces desde una perspectiva apocalíptica absoluta, entonces es posible, pero no probable a la vista de esos hechos, que el judío Jesús, que procedía del movimiento del Bautista, y de quien procedían a su vez los dirigentes de la Iglesia en los tiempos

más tempranos, no compartiera la escatología de futuro inminente de su predecesor judío y de sus sucesores judíos<sup>184</sup>.

A estas consideraciones añadiré otras, si se me permite anticipar por un momento algo que veremos en capítulos posteriores. Muchas parábolas de Jesús, clasificables como de “crecimiento” y/o “contraste”, presentan una llamativa comparación entre lo pequeñas y poco prometedoras que son algunas cosas en sus comienzos y lo grandes e imponentes que llegarán a ser en el futuro (p. ej., las parábolas del sembrador, del grano de mostaza y de la levadura). Aunque no es razonable convertir las metáforas de esas parábolas en alegorías, la simbolización de la venida final del reino como la planta plenamente desarrollada o la cosecha resultante de la semilla inicial (o la extensión de la levadura por toda la masa) evoca de modo natural una consumación relativamente próxima, más ligada en lo esencial al presente que a un acontecimiento de un futuro distante y vago. Junto con las anteriores, están las varias “parábolas de crisis” (p. ej., la del mayordomo injusto y la de los dos hombres que van de camino para comparecer ante el juez), las cuales, como subraya Jeremías, sirven como advertencias de que es preciso decidirse rápidamente a aceptar el mensaje de Jesús, no sea que se llegue demasiado tarde y se acabe arrollado por el cataclismo final. Ciertas acciones proféticas de Jesús pueden reflejar la perentoriedad de estas parábolas y su sentido de un inminente desenlace del drama escatológico. Si la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén unos días antes de su muerte y luego, rematando la provocación, su “purificación del templo” fueron, al menos en lo fundamental, hechos históricos, difícilmente tendrían sentido si Jesús no sentía que el reino cuya venida él estaba anunciando —y quizá poniendo en marcha con sus acciones proféticas— no era inminente.

Ahora bien, ¿cómo lo veía de inminente? Los dichos auténticos de Jesús no permiten determinarlo con exactitud. Junto con el sentido de urgencia ante la proximidad del reino, muestran una extraña vaguedad sobre el *cuándo* de la venida. En esto Jesús se asemeja, una vez más, a Juan Bautista. Hay en ambos mucha escatología de los profetas veterotestamentarios, unida a motivos procedentes de apocalíptica judía. Pero, a diferencia de varias obras apocalípticas, ni Juan ni Jesús concretan plazos ni especulan sobre períodos o edades sucesivos. Parte de la tensión perceptible en las advertencias de Jesús sobre la necesidad de mantener siempre una actitud alerta y expectante deriva de que, aunque el reino puede venir en cualquier momento, no existe un plazo fijado para ello.

Algunos estudiosos podrían objetar que unos cuantos dichos de Jesús, seguramente auténticos, establecen al menos un límite de tiempo general para la venida del reino. Para defender esa idea se suelen señalar los textos

de Mt 10,23; Mc 13,30 y Mc 9,1<sup>185</sup>. Pero, aunque tal autenticidad parece a primera vista muy probable, creo que una investigación más minuciosa revela que los tres dichos no proceden de Jesús, sino de la Iglesia primitiva, y reflejan preocupaciones de ésta.

1) Mt 10,23, que no figura en ningún otro Evangelio, es parte del largo y complejo “discurso misionero” constitutivo del cap. 10 de Mateo. Aunque adopta la apariencia de instrucciones dirigidas por Jesús a los doce apóstoles en el momento de enviarlos para una breve misión limitada a los israelitas de Palestina (10,1-2.5-6; 11,1), ese sermón –como todos los sermones extensos de Mateo– es en realidad una mezcla de varias fuentes (Marcos, Q y M) y dichos, algunos de los cuales no encajan en el escenario ni en el objeto del discurso misionero<sup>186</sup>. Las instrucciones misioneras propiamente dichas se encuentran principalmente en 10,5-16. Los vv. 17-25 contienen avisos de carácter más general sobre la persecución que tanto los judíos como los gentiles desencadenarán contra los discípulos. Éstos serán entregados a los sanedrines judíos locales y azotados en las sinagogas (v. 17), y comparecerán ante gobernadores y reyes por causa de Jesús (v. 18). De hecho, las familias quedarán divididas por la traición cuando el hermano entregue al hermano a la muerte (v. 21). Los discípulos serán objeto del odio de todos por el nombre de Jesús, pero el que resista hasta el final se salvará (v. 22). Evidentemente, tan detallado panorama de procesos legales contra los discípulos ante tribunales judíos y audiencias de gobernadores y reyes paganos, e incluso del sufrimiento de la pena de muerte por declararse seguidor de Jesús, refleja los tiempos de la Iglesia primitiva, no los del Jesús histórico. Yo no rechazo en principio –entiéndase bien– la idea de que Jesús, el profeta escatológico, pudiera profetizar sobre el destino de sus discípulos. Pero, dado que aquí se detalla una misión de amplio alcance y que los acontecimientos aludidos son similares a los referidos en las epístolas paulinas y en los Hechos de los Apóstoles (p. ej., 2 Cor 11,23-27; Hch 16,20-24; 18,12-17), es razonable suponer que en este pasaje habla no el Jesús histórico, sino los profetas cristianos de la Iglesia primitiva, que ofrecen a los cristianos consuelo, instrucciones y advertencias en nombre de Jesús. Significativamente, una buena parte del material de Mt 10,17-25 está tomado no del breve discurso misionero de Marcos (6,7-11), sino del discurso escatológico contenido en ese mismo Evangelio (13,5-37), en el deseo de Mateo de presentar la misión de la Iglesia postpascual como parte del drama escatológico.

Justamente después de las predicciones con tintes apocalípticos sobre la persecución sufrida por la Iglesia cristiana de la primera generación se encuentra Mt 10,23: «Cuando os persigan en una ciudad, huid a otra. Pues en verdad os digo que no habréis terminado [de recorrer] todas las ciudades de Israel hasta [o antes de] que venga el Hijo del hombre»<sup>187</sup>.

Tanto el contexto inmediatamente precedente como el contenido mismo del dicho hacen sospechar que éste es producto de algún profeta cristiano de la primera generación<sup>188</sup>. El marco presupuesto por el *logion* no es el de la brevísima misión programática de los Doce durante el ministerio del Jesús histórico, sino una misión de gran envergadura dirigida a todas las ciudades (con πόλεις, el texto griego alude en realidad a “ciudades” de cualquier tamaño) de Israel; presumiblemente, a todas las de Galilea y Judea habitadas por judíos. Se preveía que los misioneros cristianos iban a encontrar una feroz hostilidad en algunas de esas ciudades, y, naturalmente, surgía la cuestión de si se debía permanecer en ellas, aun a riesgo del martirio, o huir a otras, quizá más hospitalarias, donde fuera posible desarrollar con éxito la misión<sup>189</sup>. En respuesta, algún profeta cristiano, hablando en nombre de Jesús, aseguraba a los misioneros que no habrían tenido tiempo de recorrer en su labor evangelizadora todas las ciudades de Israel antes de que el Hijo del hombre viniera glorioso a poner fin a la edad presente. En consecuencia, aconsejaba abandonar la ciudad hostil, porque siempre habría un número más que suficiente de ciudades israelitas que evangelizar hasta la venida (obviamente inminente) de Jesús, el Hijo del hombre. Como observa Martin Künzi en su recorrido por la historia de la interpretación de Mt 10,23, “hasta que venga el Hijo del hombre” sólo puede referirse a la parusía (que, por tanto, es situada en vida de los misioneros a los que va dirigido el discurso). Sugerir cualquier otra interpretación para “hasta que venga el Hijo del hombre” es desentenderse del testimonio unánime de toda la tradición sinóptica<sup>190</sup>.

La conclusión lógica de todo esto es que el marco presupuesto por el dicho corresponde a la primera generación cristiana. Durante el ministerio público de Jesús, sus discípulos no emprendieron ninguna misión sistemática por todas las ciudades de Israel, y ciertamente no se desencadenó contra los seguidores de Jesús, antes de que él muriese, ninguna persecución feroz, en gran escala y susceptible de costarles la vida<sup>191</sup>. Por otro lado, el desbarajuste producido en Palestina por la primera guerra judía (66-70 d. C.), la destrucción de Jerusalén y la reorganización de la vida social y política después de la guerra debieron de poner fin a toda misión organizada y de amplio alcance dirigida por los judeocristianos a sus compatriotas judíos. En consecuencia, es muy posible que el dicho profético de Mt 10,23 tuviese como marco original y originante la primera generación cristiana palestina, cuando los misioneros judeocristianos elaboraban una estrategia a la luz de la persecución que sus hermanos judíos habían desencadenado contra ellos. El dicho, en efecto, establece un límite de tiempo para la venida final del *reino* (que, muy naturalmente desde el punto de vista cristiano, fue traducida como venida del *Hijo del hombre*). Pero es un límite señalado por profetas cristianos para consuelo



y orientación de misioneros cristianos perseguidos y acobardados, que en la suspirada venida del reino veían su liberación. No tiene nada que ver con el Jesús histórico <sup>192</sup>.

En este punto, no estará de más una reflexión sobre el carácter precario de nuestra búsqueda del Jesús histórico, precariedad manifiesta especialmente en la interpretación de Mt 10,23. Como es bien sabido, Albert Schweitzer tomó acriticamente el cap. 10 de Mateo por un informe sobre lo que el Jesús histórico dijo a sus discípulos al enviarlos por breve tiempo a Galilea en misión orientada a precipitar los “ayes mesiánicos”, los sufrimientos que precederían el final de la presente edad <sup>193</sup>. Con arreglo a ello, Schweitzer interpretó 10,23 como un aviso de Jesús a sus discípulos de que no los volvería a ver en esta edad, puesto que el Hijo del hombre vendría antes de que ellos hubiesen concluido su misión en Galilea. Pero, cuando los discípulos regresaron sin que se hubiese producido la parusía del Hijo del hombre, Jesús decidió precipitar el fin de la edad yendo a Jerusalén, enfrentándose a las autoridades y haciéndose protagonista de los ayes mesiánicos hasta el punto de morir.

No resulta extraño, por tanto, este comentario de G. R. Beasley-Murray: «Es extraordinario que un hombre de la brillantez intelectual de Schweitzer sea incapaz de aceptar el simple hecho de que los discursos de Mateo fueron contruidos a partir de las fuentes de que disponía el evangelista» <sup>194</sup>. La falta de una seria crítica de fuentes en la obra de Schweitzer (por no hablar de crítica de las formas y de la redacción, algo aún futuro en la época en que él escribe), hace su reconstrucción del Jesús escatológico tan acrítica e imaginaria como las muchas teorías que yacen bajo la suya en el vertedero de la historia. Debemos estar contentos, por tanto, de disponer hoy día de unas metodologías más refinadas. Al mismo tiempo, el monumental patinazo de un gran genio como Schweitzer debe servir de aviso a los que tienden a mostrarse excesivamente seguros de sus puntos de vista sobre el Jesús histórico. Pero la prudencia en la formación del juicio no ha de impedir emitirlo. Y el mío, considerados todos los datos y argumentos, es que hay mayores probabilidades de que Mt 10,23 proceda de la Iglesia primitiva que de Jesús.

2) Más problemática y, en consecuencia, más controvertida es la profecía de Jesús en Mc 9,1: «Y les dijo: “En verdad os digo que algunos de los que están aquí no probarán [conocerán] la muerte hasta que vean el reino de Dios llegado con poder”» <sup>195</sup>. Como en el caso de Mt 10,23, el contexto inmediatamente precedente parece artificial y mixto <sup>196</sup>. Después de haber levantado Pedro el velo del secreto mesiánico al decir de su maestro que es el Mesías (Mc 8,29), Jesús le ordena guardar silencio sobre su mesianidad y formula la primera de las tres grandes predicciones sobre

la pasión del Hijo del hombre (8,31). Pedro se rebela contra la necesidad de la cruz, por lo que Jesús lo increpa severamente llamándolo “Satanás” (8,32-33). En 8,34, Jesús convoca a la gente y a sus discípulos, y en ese mismo versículo abre una serie de dichos, independientes en su origen, que subrayan el deber del discípulo de cargar con la cruz y seguir a Jesús (8,34), perder su vida para salvarla (8,35), comprender que de nada sirve ganar el mundo entero si se pierde la verdadera vida (8,36-37) y tener en cuenta que quien niegue a Jesús, el Hijo del hombre, ante un tribunal terreno será negado por él ante el tribunal del cielo en el último día, «cuando [el Hijo del hombre] venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles» (8,38) <sup>197</sup>.

Es quizá el tema general del juicio en el último día, más el motivo específico de su venida con poder y gloria, la causa de la adición de Mc 9,1 como el último dicho de la serie sobre sufrimiento presente y premio (o castigo) futuro. Así como 8,38 establece una relación entre la venida con poder y el tema negativo de la condenación, 9,1 conecta antitéticamente esa venida con la positiva esperanza de ver (i. e., experimentar o disfrutar) la plena realidad del reino de Dios. Con todo, incluso en la composición final del Evangelio de Marcos, 9,1 continúa estando un tanto aislado <sup>198</sup>. A diferencia de los dichos de 8,35-38, que le preceden, ha sido dotado de introducción: “Y les dijo” <sup>199</sup>. Inmediatamente después de 9,1 se encuentra la introducción temporal, formal y precisa, a un relato distinto, el de la transfiguración: “Seis días después, Jesús tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan”. Todo esto sugiere que, en un principio, 9,1 circuló como un *logion* aislado, sin un contexto interpretativo amplio, y luego Marcos o un compilador premarcano asignó a 9,1 el lugar que ahora ocupa al final de una cadena de dichos sobre el tema general del sufrimiento actual conducente a un resarcimiento futuro.

Lo más probable es que el propio Marcos, escribiendo hacia el año 70 d. C., buscase un medio de reinterpretar 9,1 –y así poder conservar– la promesa contenida en ese versículo, que seguía sin realizarse en un tiempo en que ya iban desapareciendo los componentes de la primera generación cristiana <sup>200</sup>. Muy probable es también que Marcos intentase que sus lectores vieran la profecía cumplida en el relato de la transfiguración. Pedro, Santiago y Juan encajan muy bien en los designación “algunos de los que están aquí” (i. e., “sus discípulos”, diferenciados de “la gente” en 8,34). Obviamente, ellos no *mueren* (“prueban la muerte”) antes de *ver* (“se les aparecieron”: 9,4) la venida del reino en la transfiguración de Jesús como el *Hijo* del hombre (“éste es mi Hijo”: 9,7). Con la transformación de Jesús en un ser luminoso y la aparición de Elías y Moisés, toda la escena queda envuelta en misterio trascendental y gloria escatológica. Un pasaje

idóneo para que Marcos, colocando inmediatamente antes 9,1, resolviese (siquiera parcialmente) el problema del incumplimiento de la promesa.

Por supuesto, todo eso no deja de ser sumamente facticio<sup>201</sup>. No tiene mucho sentido decir solemnemente de Pedro, Santiago y Juan (“algunos de los que están aquí”) que no probarán la muerte hasta que vean llegado el reino de Dios, cuando la transfiguración tiene lugar sólo seis días después de la profecía. Lo que ésta da a entender es que algunos de los allí presentes subsistirán hasta el desenlace del drama escatológico, mientras que otros no. El intervalo sugerido es de años, no de días<sup>202</sup>. Además, habida cuenta de la esperanza de Jesús en una venida futura y definitiva del reino de Dios que incluyese la participación de los gentiles en el banquete escatológico, la visión fugaz de la gloria celestial concedida a sólo tres discípulos que no entienden su significado es difícilmente asimilable a la idea de “venida del reino de Dios con poder”, un tema central de la proclamación de Jesús.

Después de todo lo que ya hemos visto, especialmente en relación con Mt 10,23, resulta bastante problemático asignar Mc 9,1 al Jesús histórico, aun haciendo valer el criterio de dificultad por el embarazo de una profecía no cumplida<sup>203</sup>. Jesús proclamó la venida inminente del reino de Dios como fuerza motivadora para una conversión radical en el momento presente, pues en cualquier instante después podría ser demasiado tarde. Asegurando luego a sus discípulos que algunos de ellos no morirían hasta haber visto la venida del reino, habría eliminado la urgencia e inminencia de la conversión pedida<sup>204</sup>. Dicho de otro modo: la afirmación de que “algunos” sobrevivirán implica, naturalmente, que otros, quizá buena parte de la generación de los allí presentes, morirán antes de la venida del reino<sup>205</sup>, con lo que, de hecho, Mc 9,1 está situando la llegada del reino hacia la segunda mitad, o incluso hacia el final, del período correspondiente a esa generación. Pero instar a quienes va dirigido el discurso a que estén preparados en todo momento para la venida del reino, dando luego a entender que pueden pasar décadas antes de tal acontecimiento y en el ínterin morir muchos de esos oyentes, parece una extraña forma de motivar a posibles discípulos. Un marco más lógico para Mc 9,1 sería una iglesia de la primera generación, probablemente radicada en Palestina<sup>206</sup>, que ha experimentado la muerte de algunos –quizá muchos– de sus miembros y ha empezado a poner en tela de juicio la promesa de Jesús sobre una inminente venida del reino. En respuesta a esa crisis de fe, un profeta cristiano de la comunidad asegura, por medio de la persona de Jesús, que “algunos de los que están aquí” (i. e., al menos algunos cristianos de esa comunidad de la primera generación)<sup>207</sup> no morirán sin haber visto cumplida la promesa de Jesús relativa a la venida del reino.

Ciertamente, no es muy exacto decir que Mc 9,1 afronta el mismo problema que Pablo en 1 Tes 4,13-18 (qué ocurrirá con los cristianos ya muertos cuando Jesús venga gloriosamente a llevarse consigo por los aires a los cristianos aún vivos)<sup>208</sup> o en 1 Cor 15,51-53 (cómo alcanzarán los que sobrevivan hasta la parusía el “cuerpo espiritual” que tendrán los cristianos resucitados)<sup>209</sup>. Sin embargo, detrás de los tres textos hay algunos presupuestos y problemas comunes. El tiempo entre la muerte-resurrección de Jesús y su ansiada parusía se va dilatando décadas, algunos de los que esperaban estar vivos cuando se produjese su venida han muerto, y los aún vivientes plantean diversas cuestiones sobre la suerte de sus amigos difuntos y de ellos mismos cuando se produzca la parusía. En los tres casos, el hablante afirma que, entonces, algunos de sus oyentes se encontrarán aún con vida: compárese el “algunos de los que están aquí” de Marcos con el confiado “nosotros, los que estaremos vivos hasta la parusía del Señor” (1 Tes 4,15) de Pablo y también con su “no dormiremos” (i. e., “moriremos”, de 1 Cor 15,51). En cada uno de los textos mencionados, de algún modo se pone frente a frente el destino de esos supervivientes y la suerte y el estado que aguardan a los cristianos ya muertos.

Además, en los tres pasajes se ofrece enseñanza, seguridad y consuelo mediante una revelación *profética* del futuro escatológico. Así, Mc 9,1 emplea claramente el estilo profético típico de las palabras de Jesús: la garantía profética inicial (“en verdad os digo”) va seguida de la afirmación de que un acontecimiento futuro no ocurrirá (afirmación enfatizada con la doble negación οὐ μὲν acompañada del subjuntivo aoristo: “no probarán la muerte” hasta que (ἔως ἄν) venga el reino de Dios (o, alternativamente, Jesús/el Hijo del hombre glorificado). Ya hemos encontrado este estilo profético en nuestro estudio de Mc 14,25. En los dos pasajes paulinos hay también rasgos de revelación profética cristiana. Pablo introduce su enseñanza de 1 Tes 4,15 con una afirmación solemne: «Y esto os lo decimos como palabra del Señor». Pero tal “palabra del Señor”, que explica con detalle cuál será el orden de precedencia cuando los creyentes vivos y muertos sean arrebatados para reunirse con el Señor Jesús en la parusía, no se parece a ningún dicho auténtico de Jesús relativo al día último. La frase “os lo decimos como palabra del Señor” puede aludir a una revelación supuestamente efectuada por Jesús resucitado a través de un dicho de algún profeta cristiano, quizá –aunque no necesariamente– del mismo Pablo<sup>210</sup>. De manera similar, en 1 Cor 15,51 Pablo introduce con tono profético su enseñanza sobre la resurrección al efectuar una nueva revelación cristiana: «Mirad, os revelo un misterio»<sup>211</sup>. Muchos exegetas actuales sugieren, por lo mismo, que Mc 9,1 procede también de un profeta de la primera generación cristiana<sup>212</sup>. Como Mt 10,23, refleja las preocupaciones de unos cristianos concretos, no las del Jesús histórico.

3) En opinión de algunos comentaristas, el menos problemático entre los dichos de Jesús que establecen un límite temporal para la venida del reino es Mc 13,30: «En verdad os digo que esta generación no pasará hasta que hayan sucedido todas estas cosas»<sup>213</sup>. Ciertos estudiosos, como Helmut Merklein, consideran que pueden descartar tranquilamente este dicho como una indudable creación redaccional de Marcos, elaborada con arreglo al modelo de Mc 9,1<sup>214</sup>. De hecho, sea o no creación de Marcos, si Mc 13,30 depende de Mc 9,1 y sigue su modelo, no puede ser considerado auténtico. Sin embargo, no todos los críticos admiten que la dependencia vaya en esa dirección; algunos han tratado de demostrar que, por el contrario, Mc 9,1 es un texto secundario formulado al modo de 13,30<sup>215</sup>. Desde mi punto de vista, no hay necesidad de llegar a un juicio firme sobre qué dicho depende del otro para decidir que, casi con toda probabilidad, Mc 13,30 no se remonta al Jesús histórico. Diversas razones inducen a considerar 13,30 como no auténtico.

Para entender esas razones es preciso apreciar primero el puesto y la función de 13,30 en la relevante composición que ocupa todo el cap. 13 de Marcos: el discurso escatológico (o apocalíptico). Las etapas exactas de formación de ese discurso —realmente largo, en comparación con la extensión total del Evangelio de Marcos— son objeto de debate<sup>216</sup>. No resulta sorprendente que, a lo largo de muchos años de estudio, Rudolf Pesch, el famoso especialista en Marcos, se sintiera obligado a cambiar de opinión al respecto<sup>217</sup>. Hay algo, sin embargo, difícilmente discutible: en su forma actual, Mc 13 es una amalgama de varios dichos y bloques de dichos que, con el tiempo, fueron quedando unidos gracias al tema escatológico, común a todos ellos, y luego recibieron de Marcos la forma y estructura final<sup>218</sup>.

Los principales bloques literarios que llevan en el discurso hasta 13,30 son fáciles de distinguir. Habiendo mostrado uno de los discípulos su admiración por las maravillosas construcciones del templo, Jesús replica que de esos edificios no quedará piedra sobre piedra (13,1-2). Luego, durante una revelación secreta en el monte de los Olivos, los miembros del círculo íntimo, Pedro, Santiago, Juan y Andrés (con los que por inclusión se evoca la llamada a los cuatro primeros discípulos en 1,16-20), preguntan a Jesús 1) *cuándo* ocurrirá eso y 2) cuál será la *señal* de que todo eso está a punto de acontecer (13,3-4). Respondiendo a las dos preguntas en orden inverso (quíastico), Jesús empieza por describir las varias señales —motivos apocalípticos clásicos, como falsos maestros, guerras, levantamientos, terremotos y hambre— que precederán al fin. Marcos subraya que esos acontecimientos no constituirán en sí mismos el fin, sino sólo el comienzo de los “primeros dolores” o ayes misiánicos (13,5-8). Las señales que afectarán más directamente a los discípulos serán la persecución,

incluso judicial, que sufrirán tanto por parte de las autoridades judías como de las gentiles, así como la traición por miembros de sus propias familias (ésta es la sección del discurso escatológico de Marcos que Mateo insertó en su discurso misionero como contexto para Mt 10,23). De hecho, antes de que llegue el fin, el evangelio deberá ser anunciado a todas las naciones (13,9-13).

A continuación se mencionan unas señales de tribulación más específicas, que probablemente reflejan conflictos entre judíos y las fuerzas romanas de ocupación en Palestina: quizá el primer intento del emperador Calígula, el año 40 d. C., de erigirse en el templo de Jerusalén una estatua de sí mismo presentado como Júpiter (¿el “ídolo abominable” del v. 14?)<sup>219</sup> y luego el comienzo de la primera guerra judía (66-70 d. C.). A las dificultades externas de la Iglesia en este período caótico se añadirán otras internas, no menores, cuando aparezcan falsos mesías y profetas (13,13-23). Tras todo eso llegará el fin, acompañado del caos en el cosmos, cuando venga el Hijo del hombre entre las nubes a reunir a sus elegidos de los cuatro rincones de la tierra (13,24-27).

Es en este punto donde empieza a recibir respuesta la primera pregunta formulada por los discípulos en 13,4 (“¿cuándo ocurrirá eso?”). Así como el verano llega rápidamente una vez que la higuera echa hojas (13,28)<sup>220</sup>, también el Hijo del hombre, cuando se produzcan las señales mencionadas, estará cerca, incluso a las puertas<sup>221</sup>. El fin por el que se pregunta se hallará, por tanto, próximo cuando sucedan las señales (“estas cosas”) descritas por Jesús.

El v. 30 procede a precisar más ese límite temporal. Tomando la expresión “estas cosas” del v. 29 (donde alude claramente a las señales descritas en 13,5-25), declara: «En verdad os digo que esta generación no pasará hasta que hayan sucedido *todas estas cosas* [probablemente, las señales enumeradas en los vv. 5-25 y la venida misma del Hijo del hombre, descrita en los vv. 26-27]»<sup>222</sup>. Resulta curioso observar cómo 13,32-33 contrarresta, e incluso anula, ese plazo relativamente preciso: «Pero, sobre el día y la hora, nadie sabe, ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sólo el Padre. Cuidado, manteneos despiertos, porque no sabéis cuándo llegará el momento». Un desconocimiento que sirve luego de base para la exhortación final de 13,34-37 (donde se incluye la parábola del amo ausente cuyos criados no saben cuándo volverá) a mantenerse vigilantes.

Esta simple ojeada al cap. 13 permite apreciar varios puntos relevantes. En primer lugar, el carácter heterogéneo de los elementos y estratos que lo componen. De hecho, no hay una perfecta cohesión entre todas las partes del discurso escatológico de Marcos. Le sirve de introducción el anuncio realizado por Jesús sobre la destrucción del templo de Jerusalén. Obvia-

mente, ese acontecimiento es el objeto más específico de las dos preguntas de los discípulos: ¿cuándo y después de qué señales? Pues bien, curiosamente, en el cuerpo del discurso que sigue no hay ninguna referencia explícita a la destrucción del templo ni a la de Jerusalén. Vemos, en cambio, que en el v. 14 se alude a un sacrilegio execrable. La expresión “ídolo abominable” está tomada de Dn 11,31; 12,11, donde se refiere a la erección de un altar y/o una imagen de Zeus en el templo de Jerusalén en la época macabaica<sup>223</sup>. La más inmediata alusión en el discurso marcano puede ser el intento de Calígula de instalar su propia estatua en el mismo templo<sup>224</sup>. La cuestión es que la profecía inicial de Jesús en 13,1-2 no resulta coherente con la formulada en el cuerpo del discurso. También hay discordancia entre el momento del fin anunciado por las señales apocalípticas, que en 13,30 se sitúa en el específico marco temporal de la misma generación de Jesús, y las afirmaciones relativas a la imposibilidad de conocer cuándo será la venida del Hijo del hombre y la necesidad, por tanto, de mantenerse siempre vigilantes (13,32-36). Se podrían señalar otras incongruencias; por ejemplo, si el evangelio debe ser predicado a todas las naciones antes de que llegue el fin, no parece tener mucho sentido la afirmación de que ese fin se producirá antes de que pase la presente generación. En definitiva, como sucede con el sermón de la montaña de Mateo, el discurso escatológico de Marcos no constituye una exposición oral unitaria pronunciada por Jesús, ni siquiera por un profeta cristiano, en una sola ocasión y un solo lugar. El discurso escatológico ha acumulado muchas y abultadas execrancias.

La relación de lo anterior con la autenticidad de Mc 13,30 es clara. Ante todo, 13,30 se encuentra situado casi a continuación de la lista de señales apocalípticas, en el lugar preciso para conectarse con la frase del v. 29 “cuando veáis que suceden estas cosas” y ampliarla. Por tanto, al asegurar que “esta generación no pasará hasta que hayan sucedido *todas estas cosas*”, 13,30 se está refiriendo a la totalidad de las señales apocalípticas enumeradas<sup>225</sup> y a la venida del Hijo del hombre. En otras palabras, el sentido y función de 13,30 depende de su posición en el presente contexto, después de la lista de señales (la cual es, sin duda, una composición miscelánea creada a lo largo de algún tiempo en la Iglesia primitiva, dado que refleja varios acontecimientos de las primeras décadas cristianas). En suma, 13,30 surgió como resumen y conclusión de esa lista en una etapa posterior de la composición de Mc 13. Muy probablemente, fue creado para el lugar que ocupa en el discurso escatológico. Tiene poco sentido como dicho independiente, puesto que establece un plazo que a su vez exige un contexto más amplio. La afirmación de que esta generación (i. e., los judíos contemporáneos de Jesús<sup>226</sup>) no pasará “hasta que hayan sucedido *todas estas cosas*” no profetiza nada si no existe un contexto

inmediatamente anterior donde se diga qué cosas son ésas, justamente lo que hace Mc 13,5-25. Sugerir que Mc 13,30 tuvo antes otro contexto, ya perdido, es ponerse a especular sobre lo incognoscible con el fin de evitar la conclusión lógica: que el v. 30 fue compuesto para que sirviese de broche a la lista de señales apocalípticas, resumiendo y especificando aún más el límite temporal que ellas constituyen. Habida cuenta de la larga y complicada composición de Mc 13,5-25, el versículo destinado a resumir y especificar ese catálogo de señales difícilmente puede ser atribuido al Jesús histórico.

Una segunda consideración arguye también contra la autenticidad de Mc 13,30. Casi inmediatamente después de este versículo hay una perícopa final, formada por dichos independientes y una breve parábola, todo lo cual es incoherente con el catálogo de señales en general y con el v. 30 en particular, al subrayar que no es posible saber cuándo llegará el fin. Aunque esta perícopa conclusiva es en sí miscelánea, ya hemos visto en el capítulo 6 de la presente obra (sobre los criterios de autenticidad) que el criterio de dificultad señala como posiblemente genuino el texto de Mc 13,32 en particular: «Pero, sobre el día y la hora, nadie sabe, ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sólo el Padre». De ser auténtico este versículo, deberíamos concluir que 13,30 no lo es, puesto que está en contradicción con él. No serviría de nada tratar de armonizar 13,32 con 13,30<sup>227</sup> y la precedente lista de señales, alegando que 13,32 significa simplemente que nadie, salvo el Padre, conoce la fecha y el momento *exactos* del fin (alternativamente, la venida del Hijo del hombre). El v. 32 tiene en realidad un sentido muy amplio: “sobre [o respecto a: περί] el día y la hora, nadie sabe”. La ignorancia es sobre el día final en general, no sólo sobre el momento exacto en que acontecerá. Cuando se considera la amplia gama de dichos de Marcos, Q, M y L atribuidos a Jesús que profetizan los acontecimientos inmediatamente anteriores al fin, se aprecia lo embarazoso que es en verdad Mc 13,32. Para negar su autenticidad sería preciso suponer que algún profeta cristiano primitivo se habría interesado en atribuir ignorancia sobre la venida del Hijo del hombre al mismo Hijo del hombre exaltado<sup>228</sup> y en contradecir varias profecías acerca del final ya asignadas al Hijo del hombre. La autenticidad de Mc 13,32 parece una hipótesis mucho más verosímil, pero a su vez implica la no autenticidad de 13,30<sup>229</sup>.

En suma, los tres dichos en que Jesús establece un límite de tiempo para la llegada del reino (Mt 10,23; Mc 9,1 parr.; Mc 13,30 parr.) y que más daban la impresión de ser auténticos parecen, examinados a menor distancia, creaciones de la Iglesia primitiva<sup>230</sup>. Comprendo que el lector escéptico pueda exclamar: «¡Qué oportuno! De este modo, Jesús no yerra en cuanto al momento de la llegada del reino, con lo cual se evitan muchas



preguntas teológicas incómodas». Como respuesta, yo pediría que fueran tenidos en cuenta varios puntos. Primero, no se da la circunstancia de que, paradójicamente, el juicio de no autenticidad sobre los tres textos provenga sólo de ortodoxos radicales. Como ha mostrado Martin Künzi en sus dos monografías sobre el asunto<sup>231</sup>, las posiciones a favor o en contra de la autenticidad de los dichos en cuestión no se corresponden con las líneas confesionales ni con la frontera, más conflictiva, entre liberales y conservadores. Por ejemplo, Rudolf Bultmann, tan poco sospechoso de falsear la crítica histórica para satisfacer la piedad cristiana, estima que esos textos provienen de la Iglesia primitiva, no de Jesús<sup>232</sup>. Segundo, la verdad es que yo me puse a examinar los tres dichos desde la presunción de que Mc 9,1 y/o 13,30 eran auténticos, y sólo después de sopesar los argumentos en pro y en contra cambié de opinión. Tercero –aunque no en importancia–, lo que cuenta en todo juicio no son las partes y las ideologías implicadas, sino los datos y los argumentos. Estos últimos han sido vistos aquí con detalle; de hecho, con más detalle que en muchos libros sobre el Jesús histórico donde, sin mayores problemas, los tres dichos son juzgados auténticos. Por último, de haber considerado que los datos apoyaban la autenticidad, yo habría adoptado esa posición, incluso prescindiendo de que, a mi modo de ver, ese juicio no crearía dificultades teológicas insuperables.

Así pues, digamos a modo de recapitulación que los datos y argumentos abonan la tesis de que los tres dichos no provienen del Jesús histórico. Muy probablemente, fueron formulados por profetas cristianos como palabras de consuelo, ánimo y orientación dirigidas a sus correligionarios de la primera generación, que afrontaban una hostilidad creciente y un intervalo inesperadamente largo entre la resurrección y la parusía. Nuestro recorrido por los textos sobre plazos escatológicos nos ha permitido ver que, si bien Jesús proclamó una venida del reino de Dios inminente y definitiva, no situó ese acontecimiento dentro de ningún límite temporal específico. En su reserva sobre esta cuestión se sitúa más cerca de la profecía tradicional veterotestamentaria (y de Juan Bautista) que de la apocalíptica propiamente dicha.

A mi entender, esta conclusión lleva aparejado un interesante corolario. En la presente subsección hemos examinado tres dichos referentes al futuro escatológico que, aunque han resultado ser producto de la Iglesia de la primera generación, nos permiten ver en parte cuáles eran las preocupaciones de sus creadores cuando los elaboraron. Esos dichos no sugieren la idea de unos cristianos sacando de su cosecha una escatología futura y endosándosela a un Jesús no escatológico. Más bien invitan a pensar en unos cristianos de la primera generación que, ante el hecho de la proclamación por parte de Jesús de un reino escatológico que

vendrá en un futuro próximo, producen unos dichos con los que adaptar esa escatología inminente a su propia experiencia vital y a los problemas derivados de ella. Lo que vimos en las tres primeras subsecciones queda, pues, confirmado: es el Jesús histórico quien está en el origen de la escatología de los sinópticos relativa a un futuro inminente. La Iglesia primitiva se vio en la necesidad de afrontar las dificultades ocasionadas por esa escatología al ir pasando los años (y multiplicándose las muertes de los cristianos). La escatología de futuro inminente tiene su origen en Jesús; los intentos de establecer límites temporales para esa escatología proceden de la Iglesia primitiva.

### III. Conclusión

En el capítulo precedente determinamos que el símbolo “reino de Dios” era una parte central de la predicación de Jesús. Después, recorriendo el AT protocanónico y deuteroacanónico, los pseudoepígrafos y los escritos qumránicos, exploramos el significado de ese símbolo en tensión del poderoso reinado de Dios sobre su creación y su pueblo. Ello nos permitió advertir que, sobre todo en el período posexílico, y muy señaladamente en el material apocalíptico y escatológico, el referido símbolo aparece conectado cada vez más con la esperanza de que Dios pondrá fin al presente estado del mundo y comenzará a reinar plena y definitivamente sobre su creación y pueblo rebeldes. Así nos encontramos frente a la cuestión de si Jesús incorporó a su predicación sobre el reino de Dios la idea del establecimiento futuro y definitivo de ese reino, o si, de forma deliberada, convirtió el “reino de Dios” en un signo muy diferente, que expresase el reinado intemporal o eterno de Dios en la vida de cada día. Tal es la cuestión que hemos examinado con detenimiento en este capítulo 15.

Para hacer el sondeo inicial lo más representativo posible, escogí a propósito dichos de Jesús sobre el reino de Dios procedentes de fuentes diversas (Marcos, Q, M e, indirectamente, L y Juan) y pertenecientes a formas literarias diversas: una oración, una promesa con la solemne expresión inicial “en verdad os digo” relativa al triunfo final después de la muerte, una profecía escatológica sobre la participación de los gentiles en el banquete celestial y varios tipos de bienaventuranzas. En todos los casos, el material elegido contenía declaraciones de Jesús fundamentales desde el punto de vista teológico: el padrenuestro; una profecía pronunciada en la última cena; la predicción de que algunos gentiles participarán en el banquete final, mientras que algunos israelitas serán excluidos, y promesas de consuelo escatológico a los seguidores dolientes, formuladas por medio

de bienaventuranzas. En nuestro recorrido por estas corrientes y formas de la tradición de y sobre Jesús hemos visto un punto constantemente confirmado: para Jesús, el símbolo del reino representaba la venida definitiva de Dios en un futuro próximo para poner fin al presente estado de cosas y reinar plenamente sobre el mundo en general e Israel en particular. Aunque el tono perentorio de su mensaje subrayaba la inminencia de esa venida, Jesús, a diferencia de su maestro Juan Bautista y de muchos textos apocalípticos, no estableció para ella ningún plazo. Los tres principales dichos que, aunque vagamente, señalan un límite temporal (Mt 10,23; Mc 9,1 parr.; 13,30 parr.) han sido juzgados creaciones de cristianos de la primera generación, cada vez más preocupados por el retraso de la parusía, así como por la suerte de los cristianos que ya habían muerto y la esperanza de los que vivían aún.

Los cuatro ejemplos de dichos sobre el reino que hemos examinado en este capítulo, si bien no nos han proporcionado un conocimiento completo de cómo describía Jesús ese reino futuro, nos han aclarado algunos puntos. El reino escatológico que Jesús proclamaba, y que iba a ser objeto de intensa expectación y oración por parte de sus discípulos (Mt 6,10 par.), significaba la inversión de toda injusta situación de opresión y sufrimiento, la concesión de la recompensa prometida a los israelitas fieles (las bienaventuranzas) y la gozosa participación de los creyentes (¡e incluso de algunos gentiles!) en el banquete celestial con los profetas de Israel (Mt 8,11-12 par. y la petición del padrenuestro relativa al pan). Llegar a compartir mesa con Abrahán, Isaac y Jacob implica trascender la misma muerte, trascendencia que se hace personal en Mc 14,25 parr., cuando Jesús profetiza que Dios lo arrebatará de la muerte y lo sentará al banquete final. El símbolo del banquete contiene distintas imágenes consoladoras, como la satisfacción del hambre, la herencia de la tierra y la visión de Dios, así como metáforas cuya finalidad es sugerir y evocar lo que no puede ser expresado debidamente con palabras: la plenitud de la salvación llevada a cabo por Dios más allá del mundo presente. Cuanto hemos visto permite entender con claridad que la salvación futura, trascendente, era una parte esencial de la proclamación que Jesús hacía del reino. Por eso debe rechazarse como fundamentalmente inadecuada cualquier reconstrucción del Jesús histórico que no dé a ese componente de su mensaje toda la importancia que tiene.

Varios corolarios se desprenden del conocimiento esencial que hemos conseguido en este capítulo. Primero, atendiendo al criterio de coherencia, todos los dichos sinópticos de Jesús que, sin reflejar preocupaciones de los cristianos primitivos ni la teología redaccional de los evangelistas, hablan de una salvación futura más allá de este mundo tienen, al menos en lo

sustancial, bastantes probabilidades de ser auténticos, especialmente si utilizan el símbolo clave del “reino de Dios”.

Segundo, es preciso establecer una cuidadosa distinción entre la cuestión general de si Jesús habló de un futuro escatológico –sobre todo sirviéndose del símbolo “reino de Dios”– y la más específica de si identificó su propia persona o la de algún otro con una figura escatológica llamada Hijo del hombre. En cuanto a la cuestión general, ya hemos emitido nuestro juicio afirmativo, mientras que de momento, por razones estratégicas, hemos evitado la segunda, más particular y terriblemente complicada. Pero cualquier decisión que tomemos sobre esta última –aun cuando llegásemos a conceptuar como no auténticos todos los dichos sobre el Hijo del hombre–, no puede invalidar de ningún modo el conocimiento fundamental adquirido en el presente capítulo. Las declaraciones de Jesús sobre el Hijo del hombre no influyen para nada en su mensaje de escatología futura y reino futuro, algo de lo que algunos críticos no parecen darse cuenta<sup>233</sup>.

Tercero, la importancia del futuro escatológico en el mensaje de Jesús sobre el reino tiene que repercutir necesariamente en nuestra visión de sus parábolas sobre ese mismo tema. Volveremos a tratar de ellas en un capítulo posterior; baste por ahora advertir la necesidad de mirar con recelo un enfoque como el de C. H. Dodd, que trata de reducir el mensaje de las parábolas del Jesús histórico hasta dejarlo en una escatología completamente realizada<sup>234</sup>. Si el reino de Dios futuro y escatológico ocupaba un lugar central en el mensaje de Jesús, se podría esperar *a priori* hallar reflejada tal circunstancia en sus parábolas sobre el reino, esas metáforas ampliadas que sugieren a qué se parece el reino.

Cuarto, incluso mientras examinábamos los dichos clave de este capítulo en busca de cuanto pudieran revelarnos respecto a las expectativas de Jesús sobre un reino futuro pero inminente, sentíamos casi necesariamente que el mensaje y la praxis de Jesús, en su totalidad, no se pueden explicar tan sólo en términos de futuro. Ya ahora, los discípulos deben dirigirse a Dios como Padre suyo para rogarle por la venida de su reino, así como perdonar a los que tienen deudas contraídas con ellos, para a su vez poder ser perdonados. Ya ahora comparten mesa con Jesús –señaladamente, su mesa y copa en la última cena–, como símbolo y promesa de participación en el banquete final del reino. Ya ahora, paradójicamente, los pobres, los afligidos y los que tienen hambre son dichosos, habiendo recibido de Jesús la firme promesa de que Dios, a la venida inminente de su reino, cambiará por completo su suerte<sup>235</sup>. Así, incluso los pocos dichos sobre el reino que hemos examinado en un capítulo centrado en la escatología futura, dejan entrever que la presente

situación de Jesús y sus discípulos experimenta ya un cambio radical, tanto en la forma de ser percibida como en la de ser vivida, a causa del futuro escatológico inminente de la proclamación de Jesús, futuro que alcanza y configura el momento presente. Es natural, por tanto, que, estudiado el reino futuro en el mensaje de Jesús, pasemos a considerar el reino en cuanto ya presente de algún modo en sus palabras y acciones. Éste será el tema del capítulo 16.

## Notas al capítulo 15

<sup>1</sup> Sobre la cuestión general del reino de Dios presente a la vez que futuro tanto en la enseñanza de Jesús como en diversos textos de los cuatro Evangelios, véanse los diversos ensayos de Peter Fiedler / Dieter Zeller (eds.), *Gegenwart und kommendes Reich* (Anton Wogtle Festschrift, SBB, Stuttgart: KBW, 1975)

<sup>2</sup> Sus puntos de vista al respecto se encuentran en dos obras ya clásicas C H Dodd, *The Parables of the Kingdom* (ed rev.; London Collins [Fontana], 1961); trad. esp. *Las parábolas del Reino* (Madrid Cristiandad, 1974), y Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (ed rev., London SCM, 1963); orig.. *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), trad. esp.: *Las parábolas de Jesús* (Estella Verbo Divino, 1974) Las observaciones iniciales de estos autores reflejan sus posiciones. «Las parábolas son quizá el elemento más característico de la enseñanza de Jesucristo . Sin duda, ninguna otra parte del Evangelio tiene para el lector un sonido tan claro de autenticidad» (Dodd, *Parables*, 13); «El que estudia las parábolas de Jesús . . puede abrigar la confianza de que pisa sobre una base histórica particularmente firme» (Jeremias, *Parables*, 11) Sin embargo, con reconfortante honradez, Dodd afirma a continuación «Pero otra cuestión es la interpretación de las parábolas, en la que no hay una coincidencia general». Motivo por el cual creo más prudente posponer el tratamiento completo de las parábolas hasta obtener una visión general del mensaje y la praxis de Jesús que proporcione un contexto histórico en el que interpretarlas.

<sup>3</sup> Algunas oportunas advertencias sobre las limitaciones en la utilización de las parábolas para reconstruir el Jesús histórico pueden encontrarse en el artículo de Georg Strecker, "The Historical and Theological Problem of the Jesus Question" *Toronto Journal of Theology* 6 (1990) 201-23 Strecker observa: «El análisis de la tradición parabólica para la reconstrucción de la predicación de Jesús tiene como premisa una imagen de Jesús que es preciso determinar primero Por esa razón, las parábolas de los Evangelios no pueden constituir la única base para investigar la predicación del Jesús histórico»

<sup>4</sup> El rechazo de la presencia de escatología futura en el mensaje del Jesús histórico es la postura más habitual entre los participantes en el "Jesus Seminar", que tiene su sede en Sonoma, California Véase, p. ej., Robert W Funk, Roy W Hoover et al., *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York Macmillan, 1993) 3-4 Curiosamente, un estudioso como Helmut Koester, que tanto ha destacado la importancia del material gnóstico de Nag Hammadi, considera injustificado negar la existencia de escatología futura en el mensaje de Jesús, cf su "Jesus the Victim" *JBL* 111 (1992) 3-15, esp. 14-15 Koester arguye que Pablo se hizo cristiano sólo unos años después de la muerte de Jesús y que el cristianismo al que se adhirió proclamaba ya un mensaje de escatología futura; es más, Pablo perseguía a ese grupo escatológico antes de unirse a él. Y añade dicho autor «Así la»

cosas, muy poco tiempo habrían tenido los seguidores de un Jesús no escatológico para desarrollar una perspectiva escatológica sin precedentes en la predicación ni en los hechos de Jesús» (p. 14). Aunque acertado en sus argumentos, Koester hace un uso libérrimo e indiscriminado de términos como “utópico”, “apocalíptico” y “escatológico”, al convertirlos en un saco en el que mete fenómenos tan diversos como la sublevación de esclavos de Espartaco, la propaganda imperial de César Augusto difundida por los poetas Horacio y Virgilio y la proclamación de Jesús.

<sup>5</sup> Naturalmente, la lista podría contener más dichos concernientes al reino futuro. Pero he preferido limitarla a los que 1) tienen mayores probabilidades de ser auténticos, 2) se refieren más claramente a la venida futura y final del reino en el último día y 3) muestran cierta riqueza o expresividad teológica que pueda servirnos de ayuda en nuestro intento de captar implicaciones de la proclamación de un reino futuro por parte de Jesús.

Sin duda, algunos críticos querían incluir en nuestra lista inicial de dichos sobre el reino futuro algunos o todos los de Jesús referentes a entrar en el reino de Dios. Entre esos “dichos de entrada” figuran Mc 9,47 (cf. vv. 43 + 45), 10,15 parr. (quizá con la adición de Mt 18,3); Mc 10,23-24-25, Mt 5,10; 7,21; 21,31, 23,13; Jn 3,5 (cf. v. 3). Tan abundante testimonio múltiple parece a primera vista prometedora, pero la utilización de estos textos para un examen inicial de dichos sobre el reino futuro presenta dos dificultades.

1) Algunos de esos dichos son claramente redaccionales. Señalado ejemplo de ello es Mt 5,20: «Pues os digo que si vuestra justicia no supera la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos». Como explico en mi libro *Law and History in Matthew's Gospel* (pp. 116-19), hay diversos indicios de que 5,20 es completamente redaccional. Conexiones redaccionales, en lo que precede y lo que sigue, con el resto de Mt 5, vocabulario típicamente mateano, y posición y contenido que permiten el perfecto funcionamiento de 5,20 como resumen de 5,17-19 y como introducción a 5,21-48. Hay otros casos de dichos de entrada que, si no redaccionales, son al menos secundarios en la tradición. Por ejemplo, según Schlosser (*Le règne de Dieu II*, 549-52), los dichos de entrada de Mc 10,23-24 son secundarios con respecto a 10,25, que puede remontarse a Jesús: «Le es más fácil a un camello pasar por el ojo de una aguja que a un rico entrar en el reino de Dios». Schlosser (pp. 451-64) cree que también Mt 21,31b («En verdad os digo que los recaudadores de impuestos y las prostitutas os llevan la delantera para entrar en el reino de Dios») cuenta con buenas probabilidades de tener su origen en Jesús.

2) Pero, aun cuando podamos determinar que algunos “dichos de entrada” proceden verosímelmente de Jesús, queda el ulterior problema de concretar si el reino de Dios del que se habla debe ser entendido como futuro, como presente o como futuro y presente a la vez. El problema se hace particularmente acuciente cuando las formas primitivas de esos dichos son aisladas de los contextos que les proporcionan un sentido más preciso. Es significativo que Beasley-Murray, pese a estudiar los dichos de entrada en un capítulo dedicado al reino como futuro (*Jesus and the Kingdom of God*, 174-80), admita la posibilidad de una referencia al presente en algunos de ellos. En Jn 3,5 tenemos un claro ejemplo de que un dicho de entrada puede figurar en un contexto de escatología realizada y ser interpretado con arreglo a él.

A la vista de todo lo anterior, y puesto que busco como punto de partida dichos de Jesús cuya autenticidad esté basada en sólidos argumentos y que se refieran sin ambigüedades a la venida final del reino en el último día, creo prudente no recurrir a los dichos de entrada, aun en la convicción de que algunos de ellos pueden ser auténticos. Para un tratamiento más amplio de los dichos de entrada, véase el clásico ensayo de Hans Windisch, “Die Sprüche vom Eingehen in das Reich Gottes” *ZNW* 27 (1928) 163-92.

‘Atendiendo a la tradicion y a razones practicas, denominare ‘padrenuestro’ tambien a la forma lucana de la oracion, aunque, estrictamente, tal nombre solo deberia ser aplicado a la version de Mateo

<sup>7</sup> Si bien la bibliografia sobre el padrenuestro es amplisima, gran parte de ella tiene un caracter devocional o popular, por lo cual carece de interes para el estudio que aqui nos ocupa. Aun asi, no deja de resultar impresionante la cantidad de obras eruditas escritas al respecto. Un buen comienzo podria ser la consulta de las bibliografias especiales sobre el tema: Monica Dorneich (ed.), *Vater-unser Bibliographie Jubiläumsgabe der Stiftung Oratio Dominica* (Freiburg: Herder, 1982), y el volumen suplementario, *Vater-unser Bibliographie Neue Folge Jubiläumsgabe der Stiftung Oratio Dominica* (Freiburg: Herder, 1988). Orientacion sobre las principales cuestiones introductorias se puede encontrar en Paul Fiebig, *Das Vaterunser* (Gutersloh: Bertelsmann, 1927), Ernst Lohmeyer, *Das Vater Unser* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1946) (= *The Lord's Prayer* [London: Collins, 1965]), Karl Georg Kuhn, *Achtzehngebet und Vater unser und der Reim* (WUNT 1, Tübingen: Mohr [Siebeck], 1950), Henri van den Bussche, *Le ‘Notre Pere’* (Etudes religieuses 747, Bruxelles/Paris: La Pensée Catholique/Office General du Livre, 1960) (= *Understanding the Lord's Prayer* [London: Sheed and Ward, 1963]), Heinz Schürmann, *Das Gebet des Herrn* (Freiburg: Herder, 1965) (= *Praying with Christ* [New York: Herder and Herder, 1964]), id., *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu* (Freiburg: Herder, 1981), P. Bonnard / J. Dupont / F. Refoules, *Notre Pere qui es aux cieux* (Cahiers de la traduction oecumenique de la Bible 3, Paris: Cerf/Les Bergers et les Mages, 1968), Jean Carmignac, *Recherches sur le Notre Pere* (Paris: Letouzey & Ane, 1969), con amplia bibliografia en pp. 469-553, Joachim Jeremias, ‘Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung’, en *Abba Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 152-71 (= ‘The Lord's Prayer in the Light of Recent Research’ *The Prayers of Jesus* [SBT 2/6, Naperville, IL: Allenson, 1967] 82-107), trad. esp. *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sigueme, 1981), Raymond E. Brown, ‘The Pater-Noster as an Eschatological Prayer’, en *New Testament Essays* (Garden City, NY: Doubleday [Image], 1968, 1ª ed. 1965) 275-320, W. Marchel, *Abba, Pere! La priere du Christ et des chretiens* (AnBib 19A, Rome: Institut Biblique, 1971) esp. 179-91, Anton Vogtle, ‘Der eschatologische Bezug der Wir bitten des Vater unsers’, en *Jesus und Paulus* (Werner Georg Kummel Festschrift, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975) 344-62, Jakob J. Petuchowski / Michael Brocke (eds.), *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy* (New York: Seabury, 1978), James H. Charlesworth et al. (eds.), *The Lord's Prayer and Other Prayer Texts From Greco-Roman Era* (Valley Forge, PA: Trinity, 1994).

<sup>8</sup> No incluyo la version de la *Didache* (8,2) puesto que «casi con seguridad depende de la [version] mateana» (así Fitzmyer, *Luke II*, 897) o al menos procede de la tradicion M subyacente al texto de Mateo. En todo caso, no representa una tradicion independiente, cf. Anton Vogtle, ‘The Lord's Prayer: A Prayer for Jews and Christians?’, en Petuchowsky / Brocke (eds.), *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, 112 n. 1.

<sup>9</sup> Sobre autores que sostienen otras opiniones en cuanto al origen de las formas divergentes del padrenuestro (p. ej., que ambas reflejan la ensenanza de Jesus o que Mateo conserva la forma primitiva), vease Schlosser, *Le regne de Dieu I*, 247-48. Lohmeyer (*The Lord's Prayer*, 294) renuncia a todo intento de determinar una forma ‘primitiva’ y sugiere que «la version del padrenuestro del primer Evangelio estuvo formulada antes en dialecto galileo, y la del tercer Evangelio, en arameo occidental corriente». Tal diferencia es explicada a su vez con la hipotesis de que el Evangelio de

Mateo representa la tradición galilea del ministerio de Jesús, mientras que el Evangelio de Lucas tiene sus raíces en la tradición de Jerusalén. Estas distinciones, así como la explicación global que ofrece Lohmeyer basándose en los polos de Galilea y Jerusalén, no encuentran muchos seguidores en los últimos tiempos. Marchel (*Abba, Père!*, 179-89) defiende la relativamente rara opinión de que Mateo conserva la forma original del padrenuestro, pero sus argumentos suelen descansar más en presupuestos teológicos que en razonamientos histórico-críticos. Menos frecuente aún es la posición de Carmignac (*Recherches*, 18-52), quien sostiene que Jesús enseñó en hebreo la forma mateana del padrenuestro, que, recogida por Mateo en su Evangelio hebreo, fue luego traducida al griego (cf. Jean Starcky, “La quatrième demande du Pater” *HTR* 64 [1971] 401-9). Puesto que la tesis de Carmignac es incompatible con las teorías más recientes sobre la composición de los Evangelios sinópticos, se comprende que no haya encontrado acogida entre la mayor parte de los especialistas (cf. Anton Vogtle, “The Lord’s Prayer: A Prayer for Jews and Christians”, 93-117, esp. 93-94. Véanse las investigaciones de Jeremias, *Theology of the New Testament*, 193-203, y Fitzmyer, *Luke* II, 896-907. Como ambos observan, las ampliaciones mateanas dejan percibir con claridad el peculiar estilo de Mateo y/o su tradición, que frecuentemente unen “nuestro” y “que estás en el cielo [o del cielo]” a “Padre” (cf. 5,16.45, 6,1, 7,11.21; 10,32-33, 12,50, 16,17, 18,10.14.19). La expresión resultante nunca se encuentra en Lucas. “Hágase tu voluntad” no vuelve a aparecer en los Evangelios, salvo en la oración de Jesús en Getsemaní según Mateo (26,42), y obviamente procede de la revisión efectuada por este evangelista sobre el relato que ha heredado de Marcos. “Sino líbranos del malo” ayuda a rematar y equilibrar el final de la oración. Ese brusco, casi duro “y no nos lleves a la prueba” es la única petición negativa del padrenuestro; su tono áspero inspira, a modo de compensación, no sólo la adición mateana, sino también, más tarde, la famosa doxología (“pues tuyo es el poder y la gloria por siempre”), que aparece por vez primera en el texto de la *Didajé* (8,2). No es casual que las tres frases mateanas aparezcan al final de la invocación, al final de las peticiones “tú” y al final de las peticiones “nosotros” precisamente los lugares donde era más fácil efectuar adiciones en una unidad oral de apretada estructura. Aunque esta claro por qué Mateo o su tradición habrían querido insertar esas frases, no hay razón para que Lucas las hubiese eliminado si ya figuraban en la venerable oración heredada por él.

En la versión de Lucas hay modificaciones tanto teológicas como estilísticas. La sustitución del presente de imperativo en la primera petición “nosotros” (ἰδίδου, “sigue dando”, en vez del aoristo δός de Mateo) rompe bruscamente la serie de aoristos de imperativo que vertebran la oración incluso en la versión lucana. La forma durativa o iterativa del presente de imperativo concuerda con las preocupaciones pastorales de Lucas, el teólogo de la historia de la salvación, consciente de que la Iglesia debe hacerse a la idea de un largo trayecto en este mundo. Lucas refuerza el sentido de continuidad de la vida cristiana en el mundo presente sustituyendo “hoy” por “cada día”; similarmente, inserta “cada día” en el mandamiento sinóptico de cargar con la propia cruz (9,23, cf. Mc 8,34 || Mt 16,24). Al parecer, Lucas sentía que la metáfora “deudas/deudores” (ὀφειλήματα y ὀφειλεταις en Mateo) por “pecados” y “pecadores” no iba a ser inmediatamente inteligible para sus lectores de lengua griega. Por eso llega a un compromiso con su tradición, sustituyendo “deudas” por “pecados” (ἁμαρτίας) en la primera mitad de su petición y conservando “deudores” (ὀφειλοῦσι, una forma participial) en la segunda mitad. Seguramente pensó que el claro término teológico “pecado” arrojaría luz sobre la metáfora situada a continuación. Lucas, el teólogo de la salvación universal y del perdón personal, universaliza y personaliza la segunda parte de la petición al especificar “todos nuestros deudores”. La forma de presente del verbo “perdonar” (ἀφιομεν) de la segunda parte podría ser la aclaración lucana del difícil aoristo (ἀφικαμεν) contenido en la versión



de Mateo, aunque también cabe la posibilidad de que sea un intento independiente de dar al preterito perfecto arameo un sentido de presente. En cualquier caso, como hemos señalado, el presente concuerda con el interés primordial de Lucas por una existencia cristiana vivida de continuo en este mundo.

<sup>1</sup> Unos cuantos manuscritos de Lucas divergen en este punto, pero las raras lecturas alternativas tienen poca entidad frente a la formulación recogida en la gran mayoría de los manuscritos lucanos. Esas divergencias son resumidas y evaluadas por Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York: United Bible Societies, 1971) 154-56. La lectura 'Venga a nosotros tu Espíritu Santo y purifiquenos' sustituye a la petición lucana de la venida del reino en el ms 700, del siglo XI y en el ms 162, del siglo XII (con ligeras variantes entre ambos). Esencialmente, la misma lectura se encuentra en citas de Gregorio de Nisa (siglo IV) y Máximo de Turín (siglo V, quizá dependiendo de Gregorio). Antes, Tertuliano parece haber tenido noticia de una petición de la venida del Espíritu Santo situada inmediatamente después de la invocación "Padre" y seguida de la petición del reino, pero no está claro si Tertuliano se refiere a la forma lucana del padrenuestro conocida por él o a la del hereje del siglo II Marción. En cualquier caso, es posible que en algún momento de los siglos II o III algún manuscrito contuviera la petición del Espíritu en vez de la relativa a la santificación del nombre ('no la petición de la venida del reino'). En el Codex Bezae (D) puede haber un débil eco de esto, ya que presenta 'bendito sea tu nombre' seguido de 'venga a nosotros tu reino', sin embargo, como apunta Metzger, esa lectura del Codex Bezae no es necesariamente un resto de la petición del Espíritu. Además, la referencia de Tertuliano pertenece a una obra que él escribió en su período montanista, «cuando tenía una especial predilección por los textos relacionados con el Espíritu Santo, en su anterior noticia del padrenuestro no muestra indicios de conocer la existencia de esa petición» (p. 155). Es muy posible que la petición relativa al Espíritu proceda de la utilización del padrenuestro en la liturgia, especialmente en el bautismo o en la imposición de manos. Aparte de la notable escasez de testimonios en los manuscritos, hay una razón adicional para rechazar la petición del Espíritu como original en Lucas. No parece lógico que los cristianos sustituyeran esa idea perfectamente cristiana por otra sobre el reino, que les parecería más vaga. Por eso no ha encontrado aceptación general el intento de Robert Leaney de rehabilitar la petición del Espíritu Santo como original en el texto lucano y quizá incluso en la enseñanza de Jesús, véase su artículo 'The Lucan Text of the Lord's Prayer (Lk xi 2-4)' *NovT* 1 (1956) 103-11. Erich Grasser (*Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte* [BZNW 22, Berlin: Topelmann, 1960] 109-12) tiende a admitir la originalidad de la petición del Espíritu, pero solo en el texto lucano, y ni siquiera es total su apoyo a esa posición.

<sup>11</sup> En la expresión griega ἀπο τοῦ πονηροῦ puede interpretarse el nombre como masculino (de lo que resulta "del malo" [= Satanás]) o como neutro (del mal). Zerwick nota que el empleo de las preposiciones ἀπο y ἐκ en los LXX y en el NT favorece la idea del masculino, cf su *Graecitas Biblica* 29 (§ 89). Sin duda, esto se halla en la línea de los Evangelios, que presentan el ministerio y la pasión de Jesús como la lucha escatológica con el demonio. Para otros argumentos relacionados con la interpretación de πονηροῦ como masculino, cf Brown 'The Pater Noster', 317-19. Argumentos en favor del neutro se encuentran en Vogtle, 'The Lord's Prayer: A Prayer for Jews and Christians?', 101. Todo esto no deja de ser académico para nosotros, que centramos nuestro interés en la forma procedente de Jesús, no en las adiciones efectuadas por la tradición mateana o por el mismo Mateo.

<sup>12</sup>Entre los elementos de esta forma primitiva hipotética, el que para los críticos constituye más probablemente una adición es la frase “como nosotros perdonamos a nuestros deudores”. Ante todo, se trata de la única oración subordinada que aparece en las peticiones, condicionando lo pedido en la oración principal y, de paso, creando una petición mucho más extensa que las otras de esta plegaria notablemente lacónica. Además, la condición implícita en la frase hace que ésta sea la única del padrenuestro que alude a nuestra acción y no a la de Dios. Sin embargo, la idea de la necesidad de perdonar a otros para recibir el perdón (definitivo) de Dios en el último día no es ajena a otras corrientes de tradición de los dichos de Jesús, cf. Mc 11,25 y Mt 18,35 (en realidad, toda la precedente parábola del servidor inexorable), también Mt 5,23-25 y Lc 6,37 || 7,1-2. Así pues, en lo sustancial, esta enseñanza está atestiguada en Marcos, Q y M y no puede ser descartada alegremente. También habla a su favor el criterio de dificultad, dado que la frase choca con cierta visión de la teología cristiana, al introducir una condición que limita la ilimitada capacidad de Dios de perdonar o hace depender la acción de Dios de la acción de los hombres. De hecho, puede plantear un problema a los que estudian la teología cristiana en general y la paulina en particular. Pero Jesús de Nazaret no estaba formulando teología cristiana, ni nadie le había pedido que amoldase a ella su enseñanza. Sobre un intento de evitar el embarazo que esta condición suele producir en los teólogos cristianos, véase Jeremias (*New Testament Theology*, 201), quien sugiere que el sentido es “como a la vez nosotros perdonamos a nuestros deudores”. Que esto resuelva verdaderamente el problema que ve Jeremias, no deja de ser discutible. A mi entender, toda la cuestión es irrelevante.

<sup>13</sup>Para una relación de esos expertos, cf. Q *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 86 n. 208 (continuada en p. 87).

<sup>14</sup>Fitzmyer, *Luke II*, 901. Una versión ligeramente distinta es ofrecida por Jeremias, *New Testament Theology*, 196. Algunas de las diferencias entre las dos versiones son simplemente ortográficas, mientras que otras provienen de dudas sobre la palabra aramea subyacente al texto griego. Esto es especialmente cierto en el caso del problemático adjetivo ἐπιούσιον, para el que conservo la clásica traducción “de cada día”. Una detallada exposición de los diferentes modos de traducir ἐπιούσιον se encuentra en Fitzmyer, *ibid.* II, 900, 904-6.

<sup>15</sup>La vaguedad de la conjunción aramea *kedi* podría ser la causa de que en la versión de Mateo se lea “como también nosotros perdonamos” y en la de Lucas “pues también nosotros perdonamos”.

<sup>16</sup>Jeremias, *New Testament Theology*, 196. El momento adecuado de efectuar esa clase de observaciones es al final del proceso de reconstrucción de un texto primitivo, no al comienzo. Los extraños resultados derivados de convertir las consideraciones de ritmo, rima y paralelismo en criterios fundamentales para determinar cuál es la versión original del padrenuestro se pueden ver en Gunther Schwarz, “Matthaus VI 9-13/Lukas XI 2-4. Emendation und Ruckubersetzung”. *NTS* 15 (1968-69) 233-47. Schwarz elimina palabras comunes a Mateo y Lucas, conserva una frase presente sólo en Mateo e inserta una palabra inexistente en ambos, para llegar al perfecto modelo de ritmo, rima y paralelismo que, según él ha decidido de antemano, corresponde a la forma original del padrenuestro. Su artículo es un destacado ejemplo de tiranía ejercida por suposiciones arbitrarias.

<sup>17</sup>Joseph Heinemann (“The Background of Jesus’ Prayer in the Jewish Liturgical Tradition”, en Petuchowski / Brocke [eds.], *The Lord’s Prayer and Jewish Liturgy*, 85) se adhiere a la curiosa tesis de que las palabras “santificado sea tu nombre, venga tu reino” son una “expresión de alabanza” preliminar a las peticiones propiamente

dichas Esta retorcida lectura debería servir de advertencia contra el afán de conformar a toda costa el padrenuestro a un modelo de oración rabínica.

<sup>18</sup>Se podría preguntar en qué sentido es adecuado decir que el padrenuestro pertenece al material Q. Si, en términos generales, Q se puede definir como aquello que Mateo y Lucas tienen en común y que no procede de Marcos, obviamente el padrenuestro es material Q. Ahora bien, si se piensa más específicamente en un documento escrito, entonces caben varias posibilidades. 1) El padrenuestro estaba en los ejemplares de Q conocidos por Mateo y Lucas, y cada uno de ambos evangelistas copió fielmente, o con pocos cambios redaccionales, la forma contenida en su ejemplar del documento Q. Polag (*Die Christologie der Logienquelle*, 3) considera la presencia del padrenuestro en Q como “segura” o, al menos, “muy probable” Hoffmann (*Studien zur Theologie der Logienquelle*, 39-40) interpreta esta oración dentro del contexto de lo que él percibe como la teología de Q. Schulz, uno de los pocos críticos recientes de Q que, dentro del contexto de dicho material, han estudiado con gran atención el padrenuestro (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 84-93), cree que «en el padrenuestro se encuentra la fórmula que la más antigua comunidad Q judeocristiana de Palestina utilizaba para orar» (p. 87). Quizá algunos críticos de Q pasan en relativo silencio sobre el padrenuestro porque su pertenencia a Q no es algo de lo que se sientan seguros. Todo esto nos lleva a considerar otras dos posibilidades 2) En la copia de Q que tenía cada evangelista había alguna forma del padrenuestro, pero cada evangelista, a la hora de pasar el padrenuestro a su propio Evangelio, naturalmente escribió la forma que él solía recitar, por más que divergiese de la forma escrita en Q 3) El documento Q no contenía de ninguna manera el padrenuestro, cuyo conocimiento habría llegado a Mateo y Lucas a través de tradiciones orales independientes, transmitidas principalmente por la liturgia de sus respectivas iglesias locales. Como es lógico, de la combinación o ulterior matización de estas posibilidades pueden resultar otras por ejemplo, la de una versión escrita de Q en la que el evangelista hubiese introducido algunas modificaciones a causa de la praxis litúrgica de su iglesia; la de un material Q ya combinado con material especial M o L, etc

<sup>11</sup>Sobre esto, cf. Fitzmyer, *Luke II*, 906. Se conocía desde mucho tiempo atrás la utilización de *hoba'* en este sentido por los autores rabínicos, ahora tenemos el testimonio de Qumrán. En 4QMes(ar) 2,17 aparecen juntos “pecado” y “deuda [culpa]” *hy'h whwb'*. Para texto y comentario, véase id., “The Aramaic ‘Elect of God’ Text from Qumran Cave 4”, en *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (SBL SBS 5, Missoula, MT: Scholars, 1974) 127-60. Brown (“The Pater Noster”, 309) añade la observación de que el verbo griego utilizado para traducir “perdonar” es ἀφιημι, cuyo significado más específico, con la metáfora de deuda, es “remitir”. Y explica que la idea de la remisión de deudas «es también más semítica que griega, ya que “remisión” tiene un sentido religioso solamente en el griego de los LXX, que refleja influencia hebrea»

<sup>20</sup>Este punto será examinado más de cerca con posterioridad, cuando abordemos la cuestión de qué dijo Jesús implícita o explícitamente acerca de sí mismo. Admito que Joachim Jeremias y los estudiosos situados en su línea han jugado en exceso la carta “Abba” al tratar sobre la figura de Jesús; pero creo también que, por desdicha, en los últimos tiempos algunos especialistas se han pasado al extremo opuesto, afirmando que no es posible hacer ver –al menos como la hipótesis más probable– que Jesús se dirigiese a Dios en términos relacionados con la paternidad en general ni con la palabra *'abba'* en particular. Por el momento, me limito a indicar que Fitzmyer (*Luke II*, 898) sostiene con Jeremias que la utilización de *'abba'* por parte de Jesús en su oración a Dios era «exclusiva de él, aparte de desconocida en la tradición

judeopalestina precristiana» Pocos eruditos, por cierto, pueden compararse a Fitzmyer en cuanto a conocimiento del arameo judaico de la epoca del cambio de era En cuanto a la interpretacion de Jeremias, vease el largo trabajo titulado "Abba", en su coleccion de ensayos *Abba*, 15-67 [= 'Abba', *The Prayers of Jesus* 11-65], mas sucintamente en su *New Testament Theology*, 61-68

Toda la relacion de "Abba" con el Jesus historico suscita las criticas de Mary Rose D Angelo, *Abba and 'Father' Imperial Theology and the Jesus Traditions* *JBL* 111 (1992) 611-30 Le asiste la razon cuando censura las exageradas afirmaciones sobre la utilizacion por Jesus de *abba* y otros terminos similares en relacion con Dios y sobre la supuesta ausencia de ese modo de dirigirse a Dios en el judaismo de la epoca del cambio de era Pero, en su reaccion, ella incurre tambien en afirmaciones exageradas o infundadas Decir categoricamente que «no se puede demostrar que *abba* fuera siquiera utilizado por Jesus» (p 616) o que 'Padre', como modo de dirigirse a Dios, «podria --pero no necesariamente-- remontarse a la practica de Jesus y sus companeros» (p 618) es ir mas alla de lo que una exegesis objetiva puede establecer como probable, para hacer una exegesis sesgada Si no puede establecerse como la hipotesis mas probable que Jesus utilizo ese lenguaje en relacion con Dios, sugiero que sean abandonados los criterios de historicidad e incluso toda la investigacion sobre Jesus Aqui, el problema es que ciertos programas trazados en la ultima parte del siglo xx estan representando un obstaculo para la investigacion historica y la exegesis serias Cuando uno lee (p 630) que «no se puede probar que Jesus ni el NT empleasen la palabra "padre" en el sentido de una revelacion transhistorica que es unica y que se perdiera irremediablemente si la teologia y la praxis del siglo xx eligen otras imagenes para Dios», se da cuenta de que no ha sido precisamente el deseo de reconstruir con exactitud la figura del Jesus historico lo que ha movido la investigacion Si es licito acusar a Joachim Jeremias de haber torcido los datos para sus propios fines teologicos o filosoficos, entonces tambien es licito censurar a algunos exegetas mas recientes por torcer los datos para sus propios fines, por buenos y justos que estos sean

<sup>21</sup> Vease Schlosser, *Le regne de Dieu* I, 261-62 (incluida su interpretacion de la aparente excepcion representada por Mt 4,8) Como señala Schlosser (p 301 n 101), la presencia de esa expresion en labios de unos fariseos en Lc 17,20a no constituye una verdadera excepcion, ya que, muy probablemente, el medio versiculo es una elaboracion secundaria debida al redactor En otras palabras, la pregunta de los fariseos fue creada con posterioridad para que diese pie al dicho de Jesus, originariamente independiente «El reino de Dios no viene con observacion [1 e , con señales que puedan ser observadas]»

<sup>22</sup> La coincidencia es tanto mas sorprendente, dado lo mucho que difieren los contextos de Mateo y Lucas Mateo situa el padrenuestro en el sermón de la montaña, el primer gran discurso de su Evangelio, mas especificamente, en la triple enseñanza sobre la manera adecuada de dar limosna, orar y ayunar (Mt 6,1-18) Mas especificamente todavia, el padrenuestro constituye la parte central de una triple enseñanza sobre el modo correcto de orar evitar las oraciones largas (vv 7-8), rezar el padrenuestro (9-13) y perdonar las culpas de los demas para obtener de Dios el perdon de las propias culpas (vv 14-15, reiterando, para mejor inculcarlo, el mandato del padrenuestro) Sobre la cuestion de las colecciones premateanas subyacentes a 6,1-18, cf Hans Dieter Betz, "A Jewish-Christian Cultic *Didache* in Matt 6 1-18 Reflections and Questions on the Problem of the Historical Jesus", en *Essays on the Sermon on the Mount* (Philadelphia: Fortress, 1985), Stephenson H Brooks, *Matthew's Community The Evidence of His Special Sayings Material* (JSNTSup 16, Sheffield: JSOT, 1987) 78-80 Por una interesante coincidencia, tambien el padrenuestro lucano aparece integrado en un esquema ternario el padrenuestro (con

introducción biográfica, 11,1-4), la parábola del amigo importuno (11 5 8) y varios dichos sobre la eficacia de la oración perseverante (11,9 13), cf Fitzmyer, *Luke II*, 896 (si bien el esquema es quinario en opinión de Marshall, *The Gospel of Luke* 454) Dada la gran diferencia de contextos, lo descollante entre todas las discrepancias es que Mateo y Lucas coinciden en presentar el padrenuestro como una oración enseñada por Jesús a sus discípulos

A veces se afirma que Lucas pretende que su versión del padrenuestro sirva como una fórmula fija, mientras que Mateo (6,9 “rezad así”) ve en la suya más un ejemplo o modelo para orientación de sus discípulos cuando ellos formulen sus propias oraciones Quizá con esto se haga una interpretación excesiva del adverbio οὕτως (‘así’, que en un antiguo manuscrito griego podía servir simplemente para indicar el inicio de una cita directa, como es el caso de Mt 2,5), creando una falsa dicotomía Obviamente, al poner sus versiones por escrito, tanto Mateo como Lucas intentaron fijar hasta cierto punto la forma de la oración conocida por cada uno de ellos, aunque también pudieron pensar en el padrenuestro como posible modelo para oraciones creadas por sus discípulos

<sup>23</sup> El ejemplo más cercano a ese fenómeno serían las palabras de institución de la eucaristía en la última cena Pero no constituyen una oración ni un himno Además, un análisis desde la perspectiva crítico formal indicaría que el mandato a los discípulos de repetir las palabras fue añadido posteriormente a la tradición Los dichos de Jesús resucitado se hallan, claro está, fuera de nuestro campo de investigación

<sup>24</sup> Que el padrenuestro procede de alguna forma primitiva con origen en el mismo Jesús es algo que relativamente pocos especialistas niegan categóricamente Próximo a la postura de rechazo se encuentra Grasser, *Das Problem* 95-113, aunque deja abierta la posibilidad de que alguna forma se remonte a Jesús Para dicho autor, incluso las peticiones ‘tu’, aunque se refieren a una escatología futura, representan una etapa escatológica posterior, más acorde con la Iglesia primitiva que con Jesús Grasser sostiene que esto vale *a fortiori* para las peticiones ‘nosotros’, que él interpreta en términos de necesidades ordinarias del mundo presente Significativamente, no intenta reconstruir paso a paso una hipotética forma aramea, sino que tiende a centrarse en las formas lucana y mateana tal como figuran en los Evangelios Un problema mayor es que la interpretación que ofrece Grasser del padrenuestro parece determinada en alto grado por su visión general de la expectación escatológica inminente de Jesús y la transformación experimentada por ella en la Iglesia primitiva Para una teoría según la cual el padrenuestro habría surgido de una comunidad judeocristiana, véase S van Tilborg, ‘A Form Criticism of the Lord’s Prayer’ *NovT* 14 (1972) 94 105

<sup>25</sup> Como subraya Schlosser (*Le regne de Dieu I*, 247-84) a lo largo de su estudio, la gloria y la santidad de Dios aparecen asociadas frecuentemente en los textos del AT y del judaísmo antiguo relativos a teofanías La vinculación de la gloria, la santificación y el nombre de Dios en una oración de Jesús se encuentra en la ‘oración sacerdotal’ de Jn 17, que presenta algunas curiosas conexiones verbales y temáticas con el padrenuestro, especialmente en su forma mateana Véase al respecto (aunque algunas de las similitudes enumeradas son tenues en el mejor de los casos) William O Walker, Jr, ‘The Lord’s Prayer in Matthew and in John’ *NTS* 28 (1982) 237 56

<sup>26</sup> Cf Lv 22 32, Nm 20,12, 27,14, Dt 32,51, Is 8,13 (texto dudoso), 29,23

<sup>27</sup> Sobre el contexto de salvación, véase Nm 20,13, Ez 20,41, 28,25, 36,23 39,27, sobre el de condenación Lv 10,3, Is 5,16, Ez 28,22, 38,16 23 Hay que señalar que, en muchos de estos pasajes, los temas de salvación y condenación aparecen

estrechamente entrelazados. Notese la amplia representacion de pasajes de Ezequiel y la conexión de la santificación de Dios con el tema de la reunión de un Israel disperso

<sup>28</sup> También en Is 29,33 son intercambiables la santificación de Dios y la santificación de su nombre

<sup>29</sup> Entiendo que la forma perfecta del verbo con *waw* consecutivo tiene un sentido final. También en otros textos de Ezequiel, la finalidad de Dios al santificarse es darse a conocer, cf. Ez 28,22, 38,16-23. Sobre esta idea, véase John W. Wevers, *Ezekiel* (NCB, Grand Rapids: Eerdmans, 1969) 191-192. «La frase sobre el reconocimiento [que sepan que yo soy Yahve] es aquí la clave del pasaje. Las naciones reconocerán la identidad de Dios en el acto de restauración, puesto que Dios es el agente de esa acción, el pueblo de Israel, los receptores de ella, y las naciones, sus espectadores. Yahve será reconocido en todo el mundo como el Dios que actúa en favor de su pueblo»

<sup>30</sup> Walther Eichrodt expone muy bien este punto en *Ezekiel* (OTL, Philadelphia: Westminster, 1970, orig. *Der Prophet Hesekiel* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968]) 496-97. «Si Israel es aún capaz de abrigar alguna clase de esperanza, esta solo puede estar basada en la certeza de que la fidelidad de Dios a su naturaleza intrínseca (que es en esencia el significado de la santificación de su nombre) conducirá necesariamente a la santificación y renovación del pueblo que el ha rechazado. Lo que está en juego no es una mejora impresionante de la posición de Israel, sino la justificación del derecho de Dios a revelarse al mundo como su Dios. Ese volverse de Dios hacia su pueblo es un puro acto de gracia»

<sup>31</sup> Eichrodt (o. c., 519) dice acerca de los caps. 38-39, que tratan de la batalla final contra Gog: «El objetivo primordial y determinante de toda la profecía es la santificación del nombre de Yahve ante las naciones, fin subrayado una y otra vez como un resultado de la ejecución del juicio divino. Es un tema muy característico del profeta Ezequiel y sobre el cual tiene el mucho que decir en sus oráculos a las naciones»

<sup>32</sup> Estos pasajes bien podrían ser adiciones efectuadas cuando el impulso apocalíptico, ya presente en la forma primitiva del libro de Ezequiel, había producido una verdadera apocalíptica. Ni que decir tiene que Jesús y sus contemporáneos leerían el libro de Ezequiel sin esas distinciones crítico-literarias. Para teorías sobre etapas de composición, véase, p. ej., Wevers, *Ezekiel* 190-91, 198-200; Walther Zimmerli, *Ezekiel. A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel. Chapters 25-48*, 2 vols. (Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1983) II, 245-46, 296-302, orig. *Ezekiel* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969]. Para un comentario sobre Ez 36-39, cf. Wevers, *Ezekiel*, 188-206; Zimmerli, *Ezekiel* II, 236-324; G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel* (ICC, Edinburgh: Clark, 1936) 385-424; Georg Fohrer, *Ezekiel* (HAT 13, Tübingen: Mohr [Siebeck], 1955) 200-218; H. F. Fuhs, *Ezekiel II 25-48* (Die Neue Echter Bibel, Würzburg: Echter, 1988) 200-224; Ronald M. Hals, *Ezekiel* (The Forms of the Old Testament Literature 19, Grand Rapids: Eerdmans, 1989) 254-85.

<sup>33</sup> Para cuestiones textuales y comentario, cf. Skehan / Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira*, 415, 420-21.

<sup>34</sup> Desgraciadamente, el texto es fragmentario en este punto. No obstante, el sentido general es claro, así como la alusión a Ezequiel.

<sup>35</sup> El texto arameo se puede ver en Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu* (Leipzig: Hinrichs, 1898) 305. Notese la lectura variante de la importante frase 'que el haga reinar su reino' (así el ms. B) 'que su reino reine' (así los mss. del Yemen I y II).

<sup>36</sup> El *Qaddish* suele ser introducido en el debate sobre el padrenuestro con la simple referencia de que su núcleo es muy antiguo, probablemente anterior a la oración de

Jesús Así, p. ej., Jeremias, "The Lord's Prayer in the Light of Recent Research", en *The Prayers of Jesus*, 98 «[Las dos peticiones "tú"] recuerdan el *Kaddish*, con el que Jesús sin duda estaba familiarizado desde su infancia». De hecho, según algunos autores, Jesús habría dependido conscientemente del *Qaddish* en su formulación del padrenuestro. Por ejemplo, Perrin asevera (sin detenerse a probarlo con argumentos y datos) que el *Qaddish* «se utilizaba regularmente en las sinagogas judías en tiempos inmediatamente anteriores a los de Jesús. La oración de Jesús es una deliberada modificación de la oración del *Kaddish*» (*Jesus and the Language of the Kingdom*, 28-29). Schlosser, aunque considera excesiva una afirmación de este tipo y expresa su propia opinión de un modo más cauto (*Le règne de Dieu* I, 254), cree que la hipotética forma primitiva del *Qaddish* (citada por mí en el texto) data de antes del año 70 d. C., puesto que no hay en ella alusión alguna a la destrucción del templo de Jerusalén. Sin embargo, es preciso tener en cuenta el cauteloso juicio contenido en la *Encyclopaedia Judaica* X, 661, donde en el artículo "Kaddish" se dice entre otras cosas: «La primera mención del *Kaddish* como parte de las oraciones sinagogaes diarias prescritas se encuentra en el tratado *Soferim* (ca. siglo VI de la era común)». Estrictamente hablando, el *Qaddish* no parece haberse originado como una de las "oraciones reglamentarias" del culto comunitario sinagogaal, sino como una oración para concluir el sermón público en la "casa de estudio" o *beth midrash* (cf. Petuchowski / Brocke [eds.], *The Lord's Prayer and the Jewish Liturgy*, 59-60). Este uso de la oración está atestigüado, como muy tarde, en el siglo IV. En su *Prayer in the Talmud* (SJ 9, Berlin/New York de Gruyter, 1977) 256, Joseph Heinemann opina: «Aunque las versiones llegadas hasta nosotros pueden contener adiciones posteriores, el núcleo, "que Su gran nombre sea bendito", y casi con seguridad el principio, "glorificado y santificado sea Su gran nombre que Él establezca Su reino", datan del período tanaítico». Pero el período tanaítico no concluye hasta el año 200 d. C., aproximadamente. Con gran honradez, Heinemann dice claramente en su ensayo "The Background of Jesus' Prayer in the Jewish Liturgical Tradition" (Petuchowski / Brocke (eds.), *The Lord's Prayer and the Jewish Liturgy*, 81). «El *Kaddish* ocupa hoy un lugar prominente entre las oraciones de la sinagoga, pero no fue así hasta el final del período talmúdico, en el siglo V de la era común, por eso difícilmente puede ser considerado como un "ejemplo de normas de oraciones judías" del siglo primero». A la luz de todo esto, no resulta sorprendente que Fitzmyer (*Luke* II, 901) recomiende cautela cuando se trata de utilizar el *Qaddish* como paralelo al padrenuestro. En consecuencia, al interpretar esta última oración, no doy tanta importancia al *Qaddish* como otros autores.

<sup>37</sup> Intriga advertir que, en la versión de los LXX, el texto hebreo de Ez 38,23 es ampliado con la adición del verbo "glorificar" (ἐνδοξαζω) «Y seré ensalzado y santificado [TM: *hitqaddishti*, LXX, ἀγισθῆσομαι] y glorificado [añadido por los LXX] y conocido a los ojos de muchos pueblos, y sabrán que yo soy el Señor». Asimismo es interesante ver que el Evangelio de Juan contiene también un ejemplo de Dios como sujeto del verbo "santificar", en una oración de Jesús dirigida al Padre (17,17, cf. 10,36) «Santificalos en la verdad».

<sup>38</sup> Como la que nos ocupa es la hipotética forma aramea, no podemos recurrir al aoristo de los dos verbos en imperativo correspondientes al texto griego de nuestros Evangelios y luego proceder a afirmar que, a diferencia del presente, el aoristo indica un sentido escatológico (derivado del carácter puntual y "definitivo" de este tiempo verbal). Un imperfecto semítico empleado en sentido yusivo no admite ningún recurso de ese tipo. Además, incluso en la versión griega, ese argumento del aoristo es, en el mejor de los casos, poco sólido. Los orantes griegos utilizaban regularmente el aoristo (aoristo "complexivo") para peticiones, si bien es cierto que se emplearía el presente para pedir un favor duradero o susceptible de repetición. Sobre un recurso al aoristo para apoyar un sentido escatológico en este caso, cf. Brown, "The Our

Father”, 275-320, esp 289-93 Sobre el aoristo complexivo en las oraciones litúrgicas, véase Zerwick, *Graecitas Biblica*, 85 (§ 255), sobre el empleo ocasional del presente, cf Blass / Debrunner / Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 276 (§ 337, 4)

<sup>39</sup>La única excepción aparente es Miq 4,8, donde se habla sobre la “venida” del reinado y la realeza (*memshala* y *mamleket*) de la “hija de Jerusalén”. En su contexto, parece una referencia a la reunión del resto disperso de Judá para la recuperación de su soberanía a través de un futuro rey davidico. En este caso, los nombres “reinado” y “realeza” no están conectados con la idea del reino de Dios. Sobre esto, véase Schlosser, *Le règne de Dieu I*, 262

<sup>40</sup>Schlosser (*ibid*, I, 256) cree que “reino” no armoniza con el verbo “venir” en este contexto y sí, en cambio, “reinado”. Yo no encuentro natural ninguna de las dos expresiones resultantes.

<sup>41</sup>Observa Schlosser (*ibid*, I, 261) que el nombre “reino” aparece unido al verbo “venir” también en otros dichos de Jesús probablemente auténticos. p. ej., Mc 9,1; Lc 17,20-21, 22,18

<sup>42</sup>El sujeto del primer “vendrá” no está absolutamente claro en el texto hebreo, y hay quien, como Otto Kaiser (*Isaiah 13-39* [OTL, Philadelphia Westminster, 1974] 360; orig. *Der Prophet Jesaja Kapitel 13-39* [Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1973]), cree que la traducción correcta es “viene la venganza, la recompensa de Dios”. Pero, en la última frase, “vendrá a salvaros”, Kaiser está de acuerdo con otras traducciones. El intento de interpretar en la forma hifil (causativa) los verbos “venir” (p. ej., con el primero de ellos se leería “el hará que venga el desquite”) es innecesario

<sup>43</sup>Por tanto, es en las profecías veterotestamentarias sobre la venida de Dios para salvar, y no en las disquisiciones de los rabinos sobre “esta edad” y “la edad futura”, donde hay que buscar la fuente de las expresiones de Jesús. Aunque la distinción “rabínica” se encuentra ya en las grandes obras apocalípticas *4 Esdras* (finales del siglo I d. C.) y *2 Baruc* (comienzos del siglo II d. C.), una clara distinción entre ambas edades es muy rara –algunos dirían inexistente– en la literatura judía que puede ser datada sin lugar a dudas antes del año 70 d. C. (Habría que tener en cuenta, además, el carácter autoritativo de libros como *Isaías* y *Zacarías*, en comparación con los dichos rabínicos de los pseudoeπίgrafos judíos posteriores.) Es interesante notar que algunos de los casos más tempranos de la distinción aparecen en el NT (Mc 10,30 par; Mt 12,32; Lc 20,34-35; Ef 1,21). De cualquier modo, su presencia en las palabras de Jesús se debe muy probablemente a la labor redaccional del evangelista. Tanto es así que parece dudoso que la distinción fuera muy frecuente en la primera generación cristiana. Con la excepción de Marcos, todos los casos pertenecen claramente a un período posterior al año 70 de nuestra era.

<sup>44</sup>El artículo “Amidah”, en *EncJud* II, 839-40, ofrece una apreciación ponderada. «Es casi seguro que, hacia el final del período del [segundo] Templo, recitar las 18 bendiciones de la *Amidah* en los días de diario se había convertido en una costumbre general. Probablemente, sin embargo, aún variaba el orden y el contenido de ellas. . . La ausencia de cualquier cosa parecida a la *Amidah* en los fragmentos litúrgicos de los rollos del mar Muerto encontrados hasta ahora puede ser significativa. . . Poco después de la destrucción del templo, la *Amidah* sufrió una revisión final en Yabné

Incluso entonces, sólo fueron fijados el orden, el contenido general y la fórmula de bendición, las palabras exactas siguieron al arbitrio personal del orante o del lector. Por tanto, carece de sentido tratar de reconstruir el texto “original” de la *Amidah* o determinar cuándo fue “compuesta” cada parte de ella. . . Probablemente, las versiones definitivas de la *Amidah* no fueron fijadas y puestas por escrito hasta comienzos



del periodo gaonico [1 e, postalmudico]» Un curioso intento de establecer paralelos entre las Dieciocho Bendiciones y el padrenuestro (intento que incluye la afirmacion de que el padrenuestro no tuvo “ningun texto fijo” en los primeros siglos del cristianismo, durante el periodo patristico) es el realizado por J Bahr, “The Use of the Lord’s Prayer in the Primitive Church” *JBL* 84 (1965) 153-59 Para un detenido estudio de la evolucion de las Dieciocho Bendiciones y otras oraciones judias del periodo talmudico, cf Heinemann, *Prayer in the Talmud* esp 1-76, 218-50, cf Kaufmann Kohler, “The Origin and Composition of the Eighteen Benedictions”, en Jakob J Petuchowski (ed.), *Contributions to the Scientific Study of Jewish Liturgy* (New York, Ktav, 1970) 52-90, Louis Finkelstein, “The Development of the Amidah”, *ibid*, 91-177 Las dificultades que presenta la datacion de las Dieciocho Bendiciones es la razon por la que, a diferencia de algunos criticos, no les presto una atencion especial en el estudio del padrenuestro

<sup>45</sup> Oraciones similares para la venida definitiva del reino de Dios sobre Israel y sobre todo el mundo aparecen en oraciones sinagogales como el *Musaf*, recitado el dia de Año Nuevo, y el *Aleinu*. Pero el problema de datar esas oraciones en una epoca anterior o contemporanea a Jesus es tanto o mas arduo que en el caso de las primitivas formas del *Qaddish* y de la *Amidah*. Sobre la oracion *Abinu Malkenu* para las “grandes fiestas”, cf Simon Lauer, “*Abinu Malkenu* Our Father, Our King”, en Petuchowski / Brocke (eds.), *The Lord’s Prayer and Jewish Liturgy*, 73-80

<sup>46</sup> Mas adelante habra que examinar con mayor detencion este punto, por ahora, cf Jeremias, “The Lord’s Prayer in the Light of Recent Research”, en *The Prayers of Jesus*, 95-98, vease tambien su ensayo “Abba”, *ibid*, 11-65

<sup>47</sup> Con “probablemente” modero mi afirmacion, dado que un impresionante numero de exegetas interpretan algunas peticiones “nosotros” —cuando no todas— como referentes a la presente situacion de la persona que ora (cf Brown, “The Pater Noster”, 301 n 82). Una de las exposiciones mas rigurosas —pese a su concision— de este punto de vista es la ofrecida por Vogtle, “Der ‘eschatologische’ Bezug”, 346-62, mucho menos coherente es la negacion de toda escatologia en el padrenuestro por parte de Carmignac (*Recherches*, 337-47), cuyos argumentos dejan percibir un fuerte tono apologetico. Vogtle subraya que la peticion del pan es la clave para entender las tres peticiones “nosotros” y luego critica la perspectiva escatologica futura de Jeremias y Brown, manifestando que mucho deben de leer ambos en “danos hoy nuestro pan” para encontrar una referencia al futuro banquete celestial de salvacion. Sin embargo, por otro lado, Vogtle reconoce que su propia solucion (“danos hoy los alimentos que necesitamos, para asi quedar ya en libertad de preocuparnos sola y exclusivamente de hacer tu voluntad”) tambien exige leer entre lineas e interpretar estas palabras de Jesus con ayuda de ensenanzas suyas presentes en otros lugares. El punto de vista de Jeremias y Brown me parece, en conjunto, mas satisfactorio porque da a esta oracion tan escueta y de elementos en tension un sentido simple y unificado. Defienden un enfoque escatologico similar Jacques Dupont y Pierre Bonnard en *Notre Pere qui es aux cieux* 77-115. Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 84-93) tambien se pronuncia por una vision completamente futura de la escatologia del padrenuestro, sin embargo, cree que la oracion procede mas bien de la primitiva comunidad cristiana palestina que de Jesus.

<sup>48</sup> Dado que no es posible saber con certeza que palabra aramea subyace al adjetivo griego ἐπιούσιος (“diario” o, mas tradicionalmente, “de cada dia”), parece poco razonable construir toda una tesis sobre que *podria* decir el texto arameo. Aun asi, Jeremias (“The Lord’s Prayer in the Light of Recent Research”, en *The Prayers of Jesus*, 100-101) teje una atractiva red de argumentos mientras subraya la naturaleza escatologica de esta y otras peticiones del padrenuestro. La construccion de Jeremias

tiene como piedra angular la afirmación realizada por Jeronimo de que en el *Evangelio de los Nazarenos* arameo, solo conocido por referencias, la palabra *majar* (literalmente, 'mañana') aparece en este lugar de la primera petición 'nosotros'. Jeronimo admite de buena gana que el *Evangelio de los Nazarenos* depende del texto griego canónico de Mateo, en vez de afirmar ingenuamente que el texto arameo del *Evangelio de los Nazarenos* conservaría la forma más original del padrenuestro. En efecto, su argumento es más sutil y está basado en lo que se podría esperar que hubiera hecho un cristiano de lengua aramea al verter a ella el texto griego de Mateo. Lo normal es que hubiese traducido ese texto bastante literalmente. Pero, llegado al padrenuestro, no menos normal es que hubiese escrito la versión oral de la plegaria tal como la venían recitando los cristianos de lengua aramea desde el siglo I en un uso ininterrumpido. Así pues, *majar* pertenece a la formulación original de la plegaria no porque el *Evangelio de los Nazarenos* fuera en conjunto más primitivo que el canónico de Mateo, sino porque, gracias a su continuidad, la tradición oral del padrenuestro ha conservado la tradición primitiva en este caso. Luego, Jeronimo procede a recordar la observación de Jeronimo de que *majar* puede significar "futuro" y a subrayar, además, que en el antiguo judaísmo la palabra aludía a veces a la consumación final.

Todo esto es impresionante, pero dos hechos deben recomendarnos cautela. 1) Jeronimo no es siempre fiable en sus referencias sobre lecturas de documentos. 2) No se sabe nada acerca de quien compuso el *Evangelio de los Nazarenos*. Es posible que esa persona tradujese el padrenuestro del modo sugerido por Jeronimo, pero no hay manera de verificar esa hipótesis. De todos modos, si Jeronimo está en lo cierto, simplemente viene a consolidar la idea, probable por otras razones, de que en la petición del pan hay una alusión escatológica. "Danos hoy el pan de mañana", esto es, llevanos ya hoy al banquete escatológico.

<sup>43</sup> También en Qumran es posible encontrar concatenadas una petición de perdón de los pecados y una petición de escapar de la tentación o del pecado. Véase, p. ej., el incompleto *Rollo de los Salmos* de la cueva 11 (11QSal) col. 24, líneas 11-12, y col. 19, líneas 13-16. Para una traducción inglesa, cf. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 210-12.

<sup>50</sup> Brown ("The Pater Noster", 316) cree ver un paralelo en Ap. 3,10, donde Cristo resucitado promete a la iglesia de Filadelfia «Yo te libraré de la hora de la prueba (πειρασμου), que está a punto de llegar a todo el mundo habitado, para probar a cuantos viven sobre la tierra». Una objeción a esta idea podría ser la falta del artículo determinado ante *πειρασμου* en el padrenuestro (así Vogtle, 'Der "eschatologische" Bezug', 355, que presenta detallados argumentos contra la interpretación escatológica de *πειρασμου* en el padrenuestro). Pero, por de pronto, la presencia o ausencia de artículo determinado delante de nombres en locuciones prepositivas es irregular en el NT griego, y el hecho de que estemos ante una traducción griega enturbia aún más la cuestión. Por tanto, no creo que la simple ausencia del artículo determinado sea tan probatoria. Por ejemplo, en Mc 14,38, la orden de Jesús a sus somnolientos discípulos en Getsemaní es "orad para que no ελθητε εις πειρασμου", donde *πειρασμου* carece del artículo determinado, cuando, con arreglo al contexto, parece denotar la gran prueba escatológica (aunque quizá más en el sentido de "escatología realizada" así Taylor, *The Gospel According to St Mark*, 554-55; Mann, *Mark* 591-92, para la opinión contraria, cf. Haenchen, *Der Weg Jesu*, 491-92). En suma, puede que *πειρασμος* sea un término insolito para la crisis escatológica, pero, entonces, no es la única expresión insolita del padrenuestro (p. ej., *abba* como invocación a Dios o la unión de "venga" con 'reino').

<sup>5</sup> Se encuentra a partir de cierto momento una creciente sensibilidad sobre este punto en el AT. Notese, p. ej., el cambio en el relato sobre el censo de David de 2

Sm 24,1 (Yahve incita a David a realizar el censo y luego le castiga por haberlo hecho) a 1 Cr 21,1 (Satanas, no Yahve, incita a David a realizar el censo) No resulta sorprendente que, tanto en las tradiciones del AT como en las del NT, sea sobre todo la corriente sapiencial la que empiece a ver un problema en la presentación de Dios como la causa directa de tentación o de prueba, y en Eclo 15,11-13 se defiende claramente a Dios de ese "cargo" (algo que también hará Sant 1,13) Sin embargo, amplias secciones de ambos Testamentos no parecen tener en cuenta ese problema

<sup>52</sup>Igualmente podría quedar fuera del horizonte del padrenuestro la cuestión de si el orante pide a Dios 1) que no lo lleve a la gran prueba final o 2) que no lo deje sucumbir en medio de la prueba Basándose en el texto de una plegaria judía de la tarde, recogida en b Ber 60b, y en un dicho extracanónico citado por Tertuliano, Jeremias ('The Lord's Prayer in the Light of Recent Research', en *The Prayers of Jesus* 104-5) se inclina por la interpretación segunda Yo encuentro, en cambio, que la primera representa una manera más natural de entender las palabras de la petición La idea del elegido de Dios conducido a la salvación sin ser sometido a la gran prueba final es también posible en la apocalíptica, véase, p ej, Ap 3,10 (cf la oración del Jesús sinóptico en Mc 14,35-36) Sobre esto, véase Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten* 92 n 241), quien rechaza la objeción de Peter Stuhlmacher (*Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* [FRLANT 87, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1966] 254 n 1) de que tal interpretación significaría que el orante estaría pidiendo un aplazamiento de la parusía (así, similarmente, Grasser, *Das Problem*, 103-4) La objeción de Stuhlmacher no está bien fundada Que los creyentes rueguen que les sea ahorrado el terrible sufrimiento que acompañara el fin de este mundo y en el que pereceran los malvados y quizá la humanidad entera, o que les sea concedido salir con bien de él, no implica necesariamente un deseo de que no llegue el fin o de que este sea aplazado La idea de escapar a la terrible prueba escatológica se encuentra ya seminalmente en los arquetípicos acontecimientos de las plagas de Egipto anteriores al exodo, cuando Israel se libra de las tribulaciones sufridas por los egipcios El 'reciclado' escatológico de esas plagas es manifiesto en el libro del Apocalipsis (p ej, 15,1-16,21)

<sup>53</sup>Un examen completo de la última cena y de las palabras eucarísticas debe quedar para un capítulo posterior Estudios generales sobre ambos temas —incluida la consideración de Mc 14,25 || Lc 22,18— se encuentran en Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (New Testament Library, London SCM, 1996), orig *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1967), trad esp *La última cena Palabras de Jesús* (Madrid Cristiandad, 1980), Eduard Schweizer, *The Lord's Supper According to the New Testament* (FBBS 18, Philadelphia Fortress, 1967), Hermann Patsch, "Abendmahlsterminologie ausserhalb der Einsetzungsberichte Erwägungen zur Traditionsgeschichte der Abendmahlsworte" *ZNW* 62 (1971) 210-31, id., *Abendmahl und historischer Jesus* (Stuttgart Calwer, 1972), Ferdinand Hahn, "Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls" *EvT* 35 (1975) 553-63, Helmuth Feld, *Das Verständnis des Abendmahls* (Erträge der Forschung 50, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), Helmut Merklein, "Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen" *BZ* 21 (1977) 88-101, 235-44, Rudolf Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD 80, Freiburg/Basel/Wien Herder, 1978), Eugen Ruckstuhl, "Neue und alte Überlegungen zu den Abendmahlsworten Jesu" *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 5 (1980) 79-106, Karl Kertelge, "Das Abendmahl Jesu im Markusevangelium", en Josef Zmijewski / Ernst Nellessen (eds.), *Begegnung mit dem Wort* (BBB 53, Heinrich Zimmermann Festschrift, Bonn Hanstein, 1980) 67-80, I H Marshall, *Last Supper and the Lord's Supper* (Grand Rapids Eerdmans, 1980), John Reumann, *The Supper of the Lord* (Philadelphia Fortress, 1985) 1-52

<sup>54</sup>Ademas, muestra una buena coherencia con la cronologia de los ultimos dias de Jesus, que reconstrui en el capitulo 11 (tomo primero)

<sup>55</sup>Como muchos otros autores, Merklein no entra en detallados argumentos sobre la autenticidad de Mc 14,25 y se limita a decir que esta es generalmente aceptada ("Erwagungen", 236) De hecho, la franja de aceptacion del dicho como autentico va desde el bastante esceptico Grasser (*Das Problem*, 53-56) y el postbultmanniano Bornkamm (*Jesus of Nazareth*, 160-61) hasta el firmemente convencido Pesch (*Markusevangelium* II, 354-63), pasando por los moderadamente criticos Hahn ("Zum Stand", 557) y Xavier Leon-Dufour (*Sharing the Eucharistic Bread The Witness of the New Testament* [New York/Mahwah, NJ] Paulist, 1987] 85-90, 165-68), orig *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (Paris Seuil, 1982, <sup>2</sup>1983), trad esp *La fraccion del pan Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Madrid Cristiandad, 1983) Bultmann cree que Mc 14,25 representa una primera etapa en la tradicion de la ultima cena, pero no se pronuncia sobre su autenticidad (*Geschichte*, 286-87)

<sup>56</sup>Considerado en todo su alcance, el demostrativo "ese" podria referirse al *yom yahweh*, ese dia de Yahve" proclamado en la literatura profetica y apocaliptica dia, para el pueblo de Dios, de juicio y salvacion Sin embargo, cabe tambien la posibilidad de que el griego ἐκεῖνης ("ese") corresponda a un demostrativo pleonastico vertido del arameo en una traduccion excesivamente literal, y convenga, por tanto, omitirlo Si tal fuera el caso, el sentido del texto marcara ("hasta el dia en que") diferiria poco del que tiene el texto lucano ("hasta que")

<sup>57</sup>Ninguna palabra correspondiente a 'nuevo' se encuentra en la version lucana del dicho Jeremias (*The Eucharistic Words*, 184) nota que esta construccion con el adjetivo ("nuevo") como predicado acusativo habria sido insolita tanto en hebreo como en arameo Por eso Schlosser (*Le regne de Dieu* I, 386) cree que el adjetivo fue añadido en la etapa griega de la tradicion Eso no es descartable, pero no deja de ser posible que "nuevo" (καίνον) sea una traduccion libre de algun verbo arameo que modificase el verbo "beber"

<sup>58</sup>Esta es sustancialmente la opinion de Merklein ("Erwagungen", 235 nn 52, 53 y 54), quien enumera los especialistas que se decantan por uno u otro aspecto de la cuestion

<sup>59</sup>Para un examen de los muchos rasgos redaccionales lucanos de los vv 15-17, cf Schlosser, *Le regne de Dieu* I, 376-80 Aun subrayando la fragilidad de cualquier hipotesis, dada la exiguidad del material, Schlosser tiende a ver redaccion lucana en esos versiculos

<sup>60</sup>En el mejor de los casos se podria arguir que Lucas, habiendo utilizado ya la expresion "en el reino de Dios" en su creacion redaccional del v 16, busco otra manera de decir lo mismo en el v 18 En tal caso, "hasta que venga el reino de Dios" podria ser un eco deliberado del padrenuestro

<sup>61</sup>Schlosser, *Le regne de Dieu* I, 387-89 La imagen del banquete escatologico (a veces mas terrible que gozosa) tiene sus raices en profecias veterotestamentarias p ej., Is 34,6-8, Jr 46,10, Sof I 7 y, señaladamente, Is 25,6-10 Esa imagen se encuentra, en el NT, en las palabras de Jesus y, con menos frecuencia, en otros lugares (cf espec Ap 3,20, 19,9) y continua en las literaturas rabinica judia y patristica cristiana Suele ser citado en este contexto 1 Hen 62,14 «El Señor de los Espiritus morara sobre ellos [los justos], comeran y descansaran y resucitaran con ese Hijo del hombre por siempre jamas» Por desdicha, este pasaje aparece en las *Parabolas de Henoc* (1 Hen 37-71), cuya datacion se discute todavia Si 1 Hen 62,14 es introducido en el debate, entonces resulta sorprendente, en

comparacion, la falta de todo titulo cristologico en Mc 14,25 || Lc 22,18 Sobre todo esto, cf Johannes Behm, 'δεῦπνον, δεῦπνω', en *TDNT* 2 (1964) 34-35

<sup>62</sup> En el AT, la palabra hebrea *amen* fue utilizada individual y comunitariamente para manifestar aceptacion de una tarea asignada, para confirmar el acuerdo personal con una amenaza o maldicion divina o para sumarse a la alabanza a Dios en respuesta a una doxologia, su funcion basica era, pues, "responsorial" Los LXX suelen traducirla con el optativo νεῖνολτο, aunque a veces se limitan a transcribirla con caracteres griegos αμην Especialmente interesante es el uso que se hace de ella en Jr 28,6 (TM) *amen* aparece en el inicio de un deseo expresado por Jeremias, aunque seguramente debe ser entendida como una respuesta a las palabras de Jananias en el v 4 y, por tanto, como responsorial En los LXX, el versiculo correspondiente (Jr 35,6) ofrece αληθως En la amplia utilizacion que el judaismo (notablemente, en la sinagoga) hace de *amen*, esta palabra conserva su caracter responsorial, aunque a veces la respuesta es simplemente a la propia plegaria En el NT y en el mundo cristiano se emplea *amen* como exclamacion liturgica y como conclusion de doxologias y oraciones Tambien puede estar situada al comienzo de una oracion, sobre todo cuando sirve de nexo entre dos doxologias Sobre la continuacion del uso judio de *amen* en el NT fuera de los Evangelios, cf 1 Cor 14,16, 2 Cor 1,20, Ap 5,14, 7,12, 19,4, 22,20

Con respecto a la manera de utilizar esa palabra en el NT y en el siglo I, el uso que Jesus hace de ella en los Evangelios es, si no unico, al menos bastante peculiar Solo Jesus la emplea de una manera claramente no responsorial delante de sus dichos Segun se observa en los sinopticos, αμην aparece 31 veces en Mateo, 13 en Marcos y solo 6 en Lucas, dado que este evangelista suele omitirla sin mas o bien sustituirla por αληθως ο επ αληθειας Atendiendo solamente a Mateo y Lucas, αμην se encuentra 9 veces en material Q (siempre en la version mateana, nunca en la lucana), 9 veces en material exclusivo de Mateo y 3 en material exclusivo de Lucas En el Evangelio de Juan, esa palabra es empleada 25 veces por duplicado (quiza reflejando el uso liturgico judio), asi pues, 50 veces En consecuencia, los criterios de testimonio multiple y de discontinuidad apuntan con bastante claridad hacia el mismo Jesus como origen del sorprendente uso de αμην en los Evangelios Esto no significa que en ellos provenga siempre del Jesus historico Por ejemplo, podria darse el caso de que como en el empleo de 'Padre' con referencia a Dios, Mateo hubiese imitado y multiplicado, por alguna impresion especial, un uso de Jesus hallado en sus fuentes

Dalman (*Die Worte Jesu*, 186 87) sugiere que el peculiar empleo de αμην en labios de Jesus refleja un deseo de evitar los juramentos Discrepa de esto Heinrich Schlier ('αμην', en *TDNT* 1 [1964] 337 38), quien parece estar escribiendo teologia biblica al declarar «La presencia de ἄμην delante de los dichos de Jesus tiene la finalidad de indicar que esos dichos son fiables y verdaderos tal como estan formulados, y que lo son porque, con su αμην, el mismo Jesus los reconoce como propios y, por tanto, los hace validos Asi, en el αμην de Jesus se encuentra toda la cristologia *in nuce*» (p 338) En cambio, Jeremias (*New Testament Theology*, 36) compara la expresion "en verdad os digo" de Jesus con la formula de mensajero ("asi dice el Señor") utilizada por los profetas del AT para mostrar que sus palabras no procedian realmente de ellos, sino de un mensaje divino, y concluye que, del mismo modo, 'en verdad os digo' expresa la autoridad de Jesus Quiza tiene en Jeremias su mas firme valedor la idea de que era exclusivo de Jesus el uso del *amen* no responsorial, del que dice este autor «No tiene paralelo en toda la literatura judia ni en el resto del Nuevo Testamento Este uso sin precedentes queda estrictamente limitado a los dichos de Jesus» (o c 35, cf 'Kennzeichen der ipsisissima vox Jesu', en *Abba* 145 52, esp 148 51)

La opinion de Jeremias sobre la originalidad del uso de Jesus no encuentra una aceptacion general Klaus Berger (*Die Amen Worte Jesu* [BZNW 39, Berlin de

Gruyter 1970] 4) señala dos ejemplos de  $\alpha\mu\eta\nu$  situados al comienzo de una frase (correspondientes, por tanto, al supuesto uso exclusivo de Jesús) en la literatura apocalíptica judeo griega. Se trata de dos textos del *Testamento de Abraham* que figuran en la recensión A (8,7 [ en verdad os digo ] y 20,2 [ en verdad, en verdad os digo ]) La tesis de Berger encuentra varias dificultades 1) Sigue habiendo discrepancias sobre cuando fue compuesto el *Testamento de Abraham*, E P Sanders ('Testament of Abraham', en *Old Testament Pseudepigrapha* I, 874-75) sugiere como datación ca 100 d. C. 2) Generalmente se considera que la recensión A es posterior a la recensión B y que muestra influencia cristiana en parte de sus expresiones. Berger (o c. 5 n. 7) admite este punto, pero niega su importancia en relación con los textos que el utiliza para probar su tesis, pese a que en la recensión B no aparece  $\alpha\mu\eta\nu$ .

Un enfoque diferente es el de V. Hasler, *Amen Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte 'Wahrlich ich sage euch'* (Zürich/Stuttgart: Gotthelf, 1969). Como el autor anterior Hasler niega que el uso neotestamentario de *amen* se remonte a Jesús, pero discrepa de él en cuanto al verdadero origen de los dichos con  $\alpha\mu\eta\nu$  del NT. Mientras que Berger apunta a las corrientes apocalípticas del cristianismo judeo helenístico, Hasler ve tal origen en los profetas carismáticos que hablan en nombre del Señor exaltado. Cuando se colocan en un plato de la balanza los claros indicios que, a la luz de los criterios de testimonio múltiple y de discontinuidad, ofrecen los Evangelios, y en el otro plato la naturaleza y función sumamente discutidas de los profetas cristianos en el período neotestamentario, se tiene la impresión de que Hasler está rechazando la explicación evidente de un fenómeno para quedarse con otra muy dudosa.

Aun más inverosímil es la hipótesis presentada por J. Stassny en 'Jesus accomplit la promesse' *BVC* 59 (1964) 30-37, esp. 33. Stassny sugiere que Jesús utilizó no *amen* sino *aken* (esta segunda palabra es, como la primera, una afirmación de certeza). Posteriormente, la letra *kaf* de *aken* habría sido confundida con la letra *mem* de *amen* de lo que habría resultado *amen*. Tal hipótesis, aparte de su complejidad e inverosimilitud, atribuye demasiada importancia a la transmisión escrita de las palabras de Jesús en la primera generación cristiana. La transmisión oral (en la que semejante confusión habría sido altamente improbable) existió antes y continuó ejerciendo influencia a través de la predicación, la catequesis y la liturgia incluso después de que las tradiciones sobre Jesús fueran puestas por escrito.

Se podrían enumerar otras teorías (cf. p. ej., Bruce Chilton 'Amen - an Approach through Syriac Gospels' *ZNW* 69 [1978] 203-11, así como una convincente refutación en W. D. Davies / Dale C. Allison, Jr., *The Gospel According to Matthew* I, 490 n. 23) pero el punto principal ha quedado claro. Examinando todas estas soluciones, uno no puede evitar la sensación de que se rechaza la explicación evidente en favor de distintas explicaciones esotéricas y retorcidas. Jeremias estudia varias de esas explicaciones alternativas y señala sus fallos en 'Zum nicht responsorischen Amen' *ZNW* 64 (1973) 122-23, cf. *New Testament Theology* 36 n. 2, y Fitzmyer, *Luke* I, 536-37.

En cuanto a Mc 14,25, la simple presencia de  $\alpha\mu\eta\nu$  no prueba la autenticidad del dicho, pero refuerza secundariamente el argumento principal, basado en la discontinuidad, que he presentado en el texto. Aunque  $\alpha\mu\eta\nu$  podría ser una adición posterior a un dicho auténtico de Jesús, es interesante notar que las tendencias redaccionales observables en este caso van en la dirección opuesta: tanto Mateo como Lucas omiten independientemente el  $\alpha\mu\eta\nu$  de la versión marcana.

<sup>3</sup> Como advierte Kertelge ('Das Abendmahl', 71), «tanto por la forma como por el contenido, el dicho de Jesús del v. 25 no entra en el marco de las palabras de interpretación [del pan y el vino] de los vv. 22c-24». Aparentemente, Mateo noto la falta de todo vínculo entre la frase eucarística relativa a la copa y trató de forjar uno

añadiendo “este” (τουτου) a la expresión “fruto de la vid” en Mt 26,29 Aunque la conexión entre Mc 14,25 y 14,22-24 (las palabras eucarísticas) probablemente fue creada muy temprano en la tradición oral Pablo refleja una concatenación de ideas similar cuando concluye su tradición de las palabras eucarísticas con “anunciáis la muerte del Señor *hasta que venga*” (cf “hasta que venga el reino de Dios”, en Lc 22,18, inmediatamente antes de las palabras eucarísticas)

<sup>64</sup> Así Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 182

<sup>65</sup> Schlosser, *Le regne de Dieu I*, 382

<sup>66</sup> Vease Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London SCM, 1966) 207-18, esp n 6 en pp 207-8 La traducción inglesa de 1966 está basada en la 3ª ed revisada del texto alemán, en la que en lugar del término *Entsagungsgelubde* (“voto de abstinencia”), empleado originalmente por Jeremias, aparece *Verzichtserklärung*, que sugiere una renuncia (a comida o bebida) o, en palabras del traductor, “una declaración de abstinencia” Para la traducción antigua (“voto de abstinencia”), cf Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (New York Macmillan, 1955) 165-72 “Declaración”, la traducción más reciente, deja traslucir lo cerca que realmente esta Jeremias de la idea de un voto incluso en la versión revisada de su tesis Vease, p ej, la p 209, donde afirma que las palabras de Jesús “tienen *la forma de una cuidadosa declaración de intenciones, casi de un juramento*” (el subrayado es suyo) Sin embargo, Jesús no emplea la fórmula técnica de un voto, como se ve obligado a admitir Jeremias, quien sigue sosteniendo en su interpretación revisada que Jesús se abstuvo del cordero pascual y del vino –y probablemente de todo alimento– durante la última cena (p 212) Se entiende, por tanto, la razón que lleva a Jeremias a mantener la prioridad de la formulación y colocación de Lc 22,18 sobre Mc 14,25 En el texto marcano, los comensales llevaban ya algún tiempo cenando (la pericopa es introducida con la frase “y durante la cena” en 14,22), aparte de que Marcos incluye οὐκετι (“ya no beberé del fruto de la vid”)

<sup>67</sup> Dependiendo de la opinión de Berger en *Die Amen-Worte Jesu*, Pesch (*Markusevangelium II*, 355, cf I, 216) explica que con la expresión “en verdad”, «el que pronuncia la profecía afirma haber recibido ese conocimiento por medio de una revelación» Frecuentemente, la revelación transmitida a través del profeta o vidente apocalíptico concierne a los criterios para el juicio de Dios en el último día Tal es el caso de Mc 14,25 en la medida en que Jesús profetiza que el injusto juicio de los hombres será revocado por Dios al sentar a Jesús a la mesa del banquete final en el reino

<sup>68</sup> Aquí, el motivo de poner de relieve el paralelo entre los dos dichos es simplemente aclarar el significado Mc 14,25 indicado por su estructura y contenido básico Con esto no quiero dar a entender que Mc 9,1 sea auténtico de Jesús Como se verá en la subsección 5, parece ser cierto mas bien lo contrario Para un estudio de la forma literaria de estos dichos, cf Barry S Crawford, “Near Expectation in the Sayings of Jesus” *JBL* 101 (1982) 225-44 Crawford no llega a desarrollar una tesis convincente, 1) por su presunción de que, si algunos dichos del Evangelio atribuidos a los primeros profetas cristianos tienen esta forma, se puede inferir sin más que todos los otros que la presentan son del mismo origen, aunque no hay razón para que los profetas cristianos no imitasen el estilo profético de Jesús, 2) por su inadecuado tratamiento de Mt 5,18 || Lc 16,17, un dicho que en realidad no pertenece a esta categoría crítico-formal, pues su forma primitiva no contenía la oración final con εὐς αυ (vease Meier, *Law and History*, 57-65), 3) por su intento altamente especulativo de explicar que Mc 14,25 fue creado por un profeta cristiano al presidir la eucaristía, si bien Crawford no ofrece una adecuada explicación de que significado habría tenido

el dicho en ese contexto (cf pp 239-40) No obstante, como quedara claro mas adelante, en la subseccion 5 creo que acierta al afirmar que Mt 10,13, Mc 9,1 y Mc 13,30 son creaciones de la Iglesia primitiva

<sup>6</sup> Algunos votos de abstinencia –observa Pesch en *Markusevangelium* II, 356– se ajustan en su estructura a ese modelo, pero carecen de una clara promesa de salvacion. En su lugar suele encontrarse el limite temporal establecido por quien pronuncia el voto para llevar a cabo su propia promesa, vease, p ej , 1 Sm 14,24, Hch 23,12 14 21. Esta es una de las razones por las que el intento de Jeremias de ver un voto o una declaracion tropieza tanto con la forma literaria como con el contenido

Comenta Feld (*Das Verstandnis* 56) «La esperanza escatologica (Mc 14,25) muestra claramente que Jesus contaba con que transcurriese cierto tiempo antes del banquete en el reino de Dios. Aun sin especificar cronologicamente esa expectacion suya, Jesus esperaba, sin duda, la llegada del reino de Dios en un futuro *muy proximo*»

Pero es muy discutible que esto proporcione, como pretende Patsch, la base para una eclesiologia dogmatica» (el subrayado es de Feld)

<sup>71</sup> Grasser (*Das Problem*, 54) pone de relieve la ausencia de toda funcion mesianica o insinuacion de parusia, lo cual es verdad en lo concerniente al Jesus historico. Pero, seguramente, Marcos y su iglesia verian una referencia a la parusia en la expresion «en el reino de Dios» (asi Kertelge, *Das Abendmahl*, 77)

<sup>2</sup> En contraste, p ej , con la prediccion que sobre su propia muerte expresa Jesus a sus discipulos en Mt 26,2 «Sabeis que, de aqui a dos dias, se celebrara la Pascua y el Hijo del hombre sera entregado para que lo crucifiquen». Tan vaga es la referencia contenida en Mc 14,25 que es inutil tratar de averiguar si implica la expectacion de la inmediata venida del reino tras la muerte de Jesus o si contempla la posibilidad de un periodo intermedio

<sup>3</sup> Pesch (*Das Abendmahl* 101 2) hace una interpretacion excesiva de Mc 14,25 al ver insinuado en ese dicho el destino de Jesus como el Hijo del hombre, su muerte exterior y su resurreccion

<sup>7</sup> Extrañamente, en medio de una defensa, en lo sustancial correcta, de la historicidad de Mc 14,25, Grasser (*Das Problem* 53 54) lee en el texto el tema de la reunion de Jesus con sus discipulos, lo que le lleva a considerar el dicho como una frase de consuelo a los discipulos que van a ser abandonados. Luego, con poco fundamento, procede a senalar que Mateo subraya este punto añadiendo «con vosotros». Ya sin ninguna base, afirma «*Expressis verbis* esta idea no esta presente en Marcos, pero la expectacion del reino [en Mc 14,25] la hace evidente» (p 55). Grasser se reafirma en la interpretacion de Mc 14,25 como alusiva a una reunion de Jesus con sus discipulos, en *Die Naherwartung Jesu* (SBS 61, Stuttgart KBW, 1973) 114. Anton Vogtle se muestra mas cauto al sugerir que Jesus hace a sus discipulos una ‘promesa indirecta’ de que compartira con ellos mesa en el reino, vease su *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Kommentare und Beitrage zum Alten und Neuen Testament, Dusseldorf Patmos, 1970) 148-49. Pero ¿pensariamos siquiera en una promesa indirecta si no conociesemos la forma mateana del dicho?

<sup>75</sup> Anton Vogtle, *Der verkundende und verkundigte Jesus Christus*, en Joseph Sauer (ed.) *Wer ist Jesus Christus?* (Freiburg/Basel/Wien Herder, 1977) 27 91, esp 68

<sup>6</sup> Kloppenborg (*Q Parallels* 154) nota que, como la mayor parte de los criticos asignan la tradicion a Q, el principal punto en discusion es quien representa, entre Mateo y Lucas, el orden original de Q. Petros Vassiliadis (*The Nature and Extent of the Q-Document* *NovT* 20 [1978] 49 73, esp 68) se suma a una pequena minoria



al afirmar que por lo menos parte de esta tradición (Lc 13,28a = Mt 8,12b) no estaba en Q. Admite la posibilidad de que se trate de un dicho proverbial procedente de la tradición oral.

<sup>77</sup> En realidad, para nuestro estudio de este dicho, no reviste gran importancia conocer con precisión cual es su fuente. Tendría alguna relevancia si fuera posible determinar que una o ambas versiones del *logion* proceden no de Q, sino de alguna fuente especial del evangelista, en tal caso, entraría en juego el criterio del testimonio múltiple. Sin embargo, como veremos, las diferencias en Mateo y Lucas se explican mejor como cambios redaccionales que cada uno de los dos evangelistas efectuó en un dicho de Q.

<sup>78</sup> Así, p. ej., Jacques Dupont, “Beaucoup viendront du levant et du couchant” (Matthieu 8,11-12, Luc 13,28-29)” *ScEcl* 19 (1967) 153-67, esp. 153, Dieter Zeller, “Das Logion Mt 8, 11f/Lk,28f und das Motiv der ‘Vorkerwallfahrt’” *BZ* 15 (1971) 222-37, 16 (1972) 84-93, esp. 223 (en el primer artículo) y 91 (en el segundo).

<sup>79</sup> Hay que notar el preciso sentido de las palabras con que Jesús elogia la fe del centurión: “No he encontrado en Israel, en ninguna persona, una fe tan grande” (Mt 8,10) o “ni siquiera en Israel he encontrado una fe tan grande” (Lc 7,9). Lo que el elogio da a entender es que Jesús ha encontrado en Israel algo de fe, pero no comparable a la fe del centurión. No hay aquí nada que sugiera un total rechazo de Jesús por parte de Israel ni un total rechazo de Israel por parte de Jesús.

<sup>80</sup> El distante paralelo joánico se explica mejor como una distinta corriente de la tradición oral que como una reelaboración del relato, que Juan hubiese copiado de Mateo o de Lucas, así Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, 194, y Brown, *The Gospel According to John I*, 192-93. Advertase que en la versión de Juan no hay indicio alguno de que el funcionario real sea un gentil. En la presente obra, cf. capítulo 21, sección 5.

<sup>81</sup> Notese la similar inserción redaccional del tema de la fe al final de la versión mateana de la curación de la hija de la mujer sirfenicia/cananea: «Mujer, qué grande es tu fe! Que se cumpla tu deseo!» (Mt 15,28, no presente en el versículo marciano equivalente 7,29). Sobre Mt 8,13 visto como una creación redaccional dirigida a subsanar la interrupción del relato producida por la inserción de 8,11-12, cf. Schlosser, *Le regne de Dieu II*, 603. Uwe Wegner, en *Der Hauptmann von Kafarnaum* (WUNT 2/14, Tübingen: Mohr [Siebeck], 1985) 3-5, se refiere a los pocos exegetas que sostienen que Mt 8,11-12 perteneció originalmente al relato en que está incluido. Significativamente, después de examinar los argumentos a favor y en contra de dicha tesis, Wegner se desentiende de Mt 8,11-12 en su estudio de ese relato de milagro.

<sup>82</sup> A mi parecer, al tratar sobre esa tradición, Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 323-30) lee inconscientemente en el dicho original el sentido redaccional mateano, fuertemente negativo. Esto ocurre de manera aun más pronunciada en la interpretación de Joachim Jeremias, *Jesus Promise to the Nations* (SBT 24, London: SCM, 1967, orig. *Jesu Verheissung für die Völker* [Stuttgart: Kohlhammer, 1956], trad. esp. *La promesa de Jesús para los paganos* [Madrid: Fax, 1974]) 51: «En [Mt 8,11-12 par.] hay la misma severidad y la misma falta de esperanza con respecto a Israel. Todo el horror de la amenaza de que en el juicio final los gentiles ocuparan el puesto de los hijos del reino se puede calibrar por el hecho de que ningún erudito ni autor apocalíptico judío había osado nunca decir algo semejante». Notese que, de este modo, Jeremias presenta la forma redaccional de Mateo (con “los hijos del reino”) como perteneciente al dicho auténtico del Jesús histórico.

<sup>83</sup>Schlosser, *Le règne de Dieu* II, 608-14, Dupont “Beaucoup”, 156, Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 323

<sup>84</sup>Schlosser, *o c* II, 613, 650 n. 71 Como se señala en H Liddell / R Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon, 1940) 505 *s v*, el sentido temporal es raro incluso en autores clásicos En cuanto al griego del NT, Bauer ni siquiera menciona un sentido temporal en el artículo sobre ἐκεῖ de su *Worterbuch*, cols. 481-82

<sup>85</sup>Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 323) añade otros argumentos en apoyo de esa conclusión. Para él, la estructura de la forma mateana es mucho más compacta y lógica. a la aceptación de los gentiles en el reino sigue el rechazo de Israel (!) Algunos argumentos de Schulz (p. ej, el relativo al carácter secundario del verbo en segunda persona del texto lucano con respecto a la forma de tercera persona de Mateo) no resultan convincentes, especialmente cuando el mismo Schulz considera original “vosotros” de Lc 13,28 y no “hijos del reino” de Mt 8,12. Para una relación de autores que defienden la originalidad del orden mateano, o bien del orden lucano, cf nn 1 y 2 en p 323

<sup>86</sup>Así Kloppenborg, *The Formation of Q*, 226

<sup>87</sup>Un claro ejemplo de inserción de “os digo” por parte de Mateo en un texto ya existente es Mt 19,9, cf Mc 10,11. Hay que subrayar, no obstante, que la mayor parte de los otros ejemplos señalados por Schlosser (*Le règne de Dieu* II, 645 n. 21) no son probatorios. Para la idea de que, por el contrario, “os digo” pertenece al dicho original, véase Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 323-24

<sup>88</sup>Kloppenborg, *The Formation of Q*, 227 n 227, cf 224 n 217 A juicio de este autor, Lucas tendría una buena razón para omitir “muchos” en 13,29, puesto que parece contradecir lo que él mismo ha escrito un poco antes, en 13,24: «Muchos intentarán entrar [por la puerta estrecha], pero no podrán». Los argumentos de Schlosser (*o c* II, 606-7) van en la dirección opuesta: 1) Ese tácito “ellos” del verbo “vendrán” podría reflejar un original arameo. 2) Mateo se ha limitado a hacer más explícito el tema de la peregrinación escatológica de las naciones, bastante presente en los textos bíblicos Es más probable la adición de la referencia explícita por parte de Mateo que su supresión por parte de Lucas 3) Mateo establece un fuerte contraste entre los “muchos” y “los hijos del reino”, expresión ésta que es considerada generalmente como redacción mateana El contraste deja abierta la posibilidad de que “muchos” sea igualmente redaccional, algo por lo que se decanta Dupont, “Beaucoup”, 157

Como sucede a menudo con estas cuestiones de detalle, es difícil determinar hacia qué lado se inclina la balanza. Así, mientras que Schlosser ve en el impersonal “ellos” contenido en el verbo un indicio de un sustrato arameo, Jeremias (*Jesus' Promise*, 73 n 1) afirma que πολλοί refleja una locución semítica con el sentido colectivo de “una gran multitud”, “innumerables personas”. Aunque yo tiendo a dar la razón a los críticos situados en la línea de Kloppenborg, admito que no es posible alcanzar una certeza al respecto. Por fortuna, mi posición básica no depende de tales cuestiones menores

<sup>89</sup>Véase, p. ej, Alexander Sand, *Das Gesetz und die Propheten* (Biblische Untersuchungen 11, Regensburg: Pustet, 1974), esp. 125-77 Kloppenborg (*The Formation of Q*, 226 n 226) señala que la expresión “todos los profetas”, aparte de Mt 11,13 (con la palabra “ley”), sólo se encuentra en Lucas-Hechos a lo largo de todo el NT: Lc 11,50, 13,28, 24,27, Hch 3,18 24, 10,43. También Schlosser (*Le règne de Dieu* II, 606) estima que “todos los profetas” es una inserción efectuada por Lucas.

<sup>90</sup>Schlosser (*ibid* II, 606) sugiere que la formulación de Lucas puede reflejar la influencia de varios textos de los LXX, relativos a la gran reunión de los israelitas

dispersos, cf p ej., LXX Sal 106,3, Is 43,5-6 Ambos textos utilizan el tema “de oriente y de occidente, del norte y del sur”.

<sup>1</sup> Véase Armin Kretzer, *Die Herrschaft der Himmel und die Sohne des Reiches* (SBM 10, Stuttgart KBW, Würzburg Echter, 1971), también Wolfgang Trilling, *Das wahre Israel* (SANT 10, München Kosel, <sup>3</sup>1964) 88 En la nota 85, Trilling indica que, aparte de 13,38, Mateo utiliza expresiones similares en material exclusivamente suyo 23,15 (“un hijo de la Gehenna”) y 17,25-26 (“sus hijos”, 1 e, los hijos de los reyes) Schlosser (*Le regne de Dieu* II, 607) sugiere que, especialmente en pasajes redaccionales, Mateo gusta de utilizar “hijo(s)” en frases de sentido metafórico con sabor semítico, mientras que Lucas no muestra el mismo interés en creaciones redaccionales de ese tipo, si bien conserva las expresiones con “hijo” cuando las encuentra en la tradición. El uso absoluto de βασιλεία (“reino”) es también característico de Mateo. Por una mayor originalidad de “hijos del reino” se inclinan (con dudas) Dupont, “Beaucoup”, 157-59, y Kloppenborg, *Formation of Q*, 227 n 227. Curiosamente, Kloppenborg sostiene que “hijos del reino” era original en Q, señalando que en 13,38 la expresión alude a los cristianos, mientras que en 8,12 se refiere a los judíos. Pero eso es parte de la teología redaccional de Mateo: el grupo más antiguo de “hijos del reino” (Israel) ha sido reemplazado por el grupo más nuevo (la Iglesia). La utilización de la expresión para ambos grupos puede servir también de aviso a los “hijos” nuevos de que no están automáticamente exentos de ser juzgados y correr la misma suerte que los “hijos” antiguos, véase Peter Fiedler, “Der Sohn Gottes über unserm Weg in die Gottesherrschaft”, en Peter Fiedler / Dieter Zeller (eds), *Gegenwart und kommendes Reich* (Anton Vogtle Festschrift, SBB, Stuttgart KBW, 1975) 91-100, esp 96-97, también Gunther Bornkamm, “Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium”, en Gunther Bornkamm / Gerhard Barth / Heinz Joachim Held (eds), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1968) 13-47. Para una diferente interpretación de “hijos del reino” —quizá demasiado impregnada de preocupaciones actuales—, véase Amy-Jill Levine, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History* ‘Go nowhere among the Gentiles’ (Matt 10 5b) (Studies in the Bible and Early Christianity 14, Lewinston/Queenston/Lampeter Mellen, 1988) 107-30.

<sup>2</sup> El punto de vista opuesto se encuentra en Schlosser, *Le regne de Dieu* II, 614.

<sup>3</sup> Sato (*Q und Prophetie*, 137) sugiere que la forma participial εκβαλλομενους, presente en Lucas, puede ser la traducción directa de un participio en arameo de Galilea que denotase una acción futura inminente. Ciertamente, eso es posible, pero hay que tener en cuenta el hecho de que la construcción gramatical de Lucas υμᾶς δι εκβαλλομενους (“pero vosotros arrojados fuera”) es consecuencia de su inserción redaccional de ὅταν ὀψησθε (“cuando veáis”).

<sup>4</sup> Sato, *ibid*, Dupont “Beaucoup”, 158. Por tanto, coincido con Sato en considerar altamente improbable la hipótesis de que dos dichos distintos fueron unidos secundariamente.

<sup>5</sup> Zeller (“Das Logion”, 232-36) sigue la evolución posterior del tema en la apocalíptica judía y en la literatura rabínica.

<sup>6</sup> Acerca de todo esto, cf Schlosser, *Le règne de Dieu* II, 618-20, Jeremías, *Jesus’ Promise*, 57-62. Sanders (*Jesus and Judaism*, 213-14) distingue en los profetas bíblicos al menos seis diferentes tipos de predicciones sobre la suerte de los gentiles en el tiempo final, las cuales anuncian desde su salvación junto con Israel hasta su destrucción. Sanders critica a Jeremías por afirmar que, en la época de Jesús, «el judaísmo, casi sin excepciones, tomó una actitud negativa hacia los gentiles» (*Jesus and Judaism*, 212), y alega que la mayor parte de los judíos de entonces esperarían que

«muchos gentiles adorasen al Señor cuando fuera revelada su gloria» (p. 218). Las críticas de Sanders contra lo que él considera una presentación desfigurada del judaísmo por parte de Jeremías han encendido un feroz debate. Sanders recibe un varapalo de Ben F. Meyer en “A Caricature of Joachim Jeremias and His Scholarly Work” *JBL* 110 (1991) 451-62, la réplica de Sanders, “Defending the Indefensible”, se encuentra en el mismo número de *JBL*, pp. 463-67.

<sup>97</sup> Sobre todo esto, véase Zeller, “Das Logion”, 236-37. Según Zeller, la literatura judía no emplea la imagen de la peregrinación de las naciones al monte Sion para resolver la explícita cuestión teológica de cómo los gentiles obtendrán la salvación en el tiempo final. Los gentiles no aparecen como un tema independiente, su presencia está dirigida a subrayar la gloria de Dios o de Israel.

<sup>98</sup> Los textos clásicos a este respecto son Mt 15,24 («He sido enviado solo a las ovejas perdidas del pueblo de Israel») y 10,5-6 («No vayáis a los gentiles ni entrais en los pueblos de los samaritanos, id más bien a las ovejas perdidas del pueblo de Israel»). Como origen de estos dos dichos se han sugerido muchas fuentes distintas (redacción mateana, material especial M, un dicho de Q no presente en Lucas y –cualquiera que sea la fuente inmediata– el mismo Jesús histórico). Sobre ambos dichos, véanse las distintas opiniones examinadas en Levine, *The social and Ethnic Dimensions*, 1-57, 131-64. Al no existir precisos paralelos en la tradición sinóptica, es difícil pronunciar se en favor de alguno de los orígenes propuestos. En cualquier caso, los dos dichos reflejan claramente la idea que, sobre la misión de Jesús, queda tras una lectura de todas las fuentes de los cuatro Evangelios: en ningún momento emprende el una misión programática dirigida a los gentiles. Esta impresión encuentra un refuerzo indirecto en la distinción efectuada por Pablo (quien en realidad trata sobre otro asunto) en Rom 15,8: «Cristo se hizo siervo de la circuncisión [i.e., de los judíos] por fidelidad a Dios, para cumplir las promesas hechas a los patriarcas, pero [también] para que [a su debido tiempo, a través del ministerio de Pablo y de otros misioneros como él], los gentiles pudieran glorificar a Dios por su misericordia». Pablo –notese bien– no dice que Cristo ejerciese nunca un ministerio dirigido a los gentiles, a pesar de que esa afirmación podía haber ayudado a su causa. Como indudablemente muchos otros cristianos de su generación, él era muy consciente de que, en principio, Jesús había dirigido su misión solo a su propio pueblo. En los Evangelios sinópticos hay pocas excepciones a este respecto (el centurión con el criado enfermo, la mujer sirfenicia con la hija posesa), y en el Evangelio de Juan, ninguna. Sobre los problemas filosóficos y teológicos conectados con Rom 15,8, véase C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, 2 vols. (ICC, Edinburgh: Clark, 1975, 1979) II, 740-44; James D. G. Dunn, *Romans* (Word Biblical Commentary 38A and B, Dallas: Word, 1988) II, 846-49. Sobre la cuestión general del deseo de Jesús de restaurar el conjunto de Israel en el tiempo final y sobre el significado simbólico de los doce discípulos (= las doce tribus), cf. Sanders, *Jesus and Judaism*, 61-119, esp. 95-106.

<sup>99</sup> Zeller (“Das Logion”, 93) cree, en cambio, que el dicho no establece ni excluye ningún programa para una misión dirigida a los gentiles en este mundo. Ciertamente, la cuestión no es abordada de manera explícita en este breve *logion*. Sin embargo, el hecho de que los designados como “vosotros” puedan ser “arrojados fuera” del reino, parece implicar su presencia en el antes del tiempo final, mientras que el “vendrán” relativo a los gentiles permite suponer, en mi opinión, que solo cuando haya llegado ese tiempo serán los gentiles “llamados” en todo el sentido de la palabra. Pablo y, seguramente, otros misioneros de la primera época vieron su misión como la reunión escatológica de los gentiles, que son “llamados” incluso en la edad presente (cf., p. ej., Rom 1,6-7; 13, 15,7-29).

<sup>100</sup>Por eso, la declaración de Sato (*Q und Prophetie*, 137) parece un tanto arriesgada. «La tradicional expresión “vendrán de oriente y occidente” tiene que referirse ante todo a los gentiles» También se muestra apresurado en su juicio Dupont, “Beaucoup”, 159. Un intento de interpretar la profecía como referida a los judíos de la diáspora se encuentra en George Wesley Buchanan, *Jesus. The King and His Kingdom* (Macon, GA: Mercer University, 1984) 34-35, 114 Esa interpretación está en consonancia con el programa de Buchanan de presentar el reino proclamado por Jesús como un reino político y terreno en el que Jesús es el rey Por supuesto, el autor no tiene en cuenta el elemento de escatología profética entreverado de apocalíptica que esta presente en este dicho (sentarse en el banquete escatológico con Abraham, Isaac y Jacob) Todo el libro de Buchanan adolece de un uso acrítico de las fuentes, con el defecto añadido del recurso a curiosos argumentos para elaborar una tesis mas curiosa todavía

<sup>101</sup>Mayor énfasis sobre este punto se encuentra en Zeller, “Das Logion”, 87 «De hecho, como una especie de sustitutos, los “muchos” ocupan en el banquete de los patriarcas los lugares que estaban reservados para los judíos» Habla en términos generales de la «oposición entre los “muchos” y los judíos» establecida en el dicho (p 90), que trata del «rechazo de Israel» (p 88) y «está dirigido contra los judíos como tales» (p 90). Es esta interpretación extrema (y, a mi parecer, errónea) de la contraposición de ambos grupos lo que lleva a Zeller a atribuir el dicho a los primeros cristianos más que a Jesús Sato (*Q und Prophetie*, 138), cree que cabe entender así la profecía, pero, en su opinión, sería necesario atribuir el dicho a un profeta inserto en la tradición Q y no al Jesús histórico, que no habría pronunciado una frase tan dura Personalmente, Sato parece inclinarse por la interpretación que yo sugiero y luego admite la posibilidad de que el dicho proceda del Jesús histórico. Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 327) señala a los contemporáneos de Jesús en general como los excluidos del banquete

<sup>102</sup>Así, acertadamente, Schlosser, *Le règne de Dieu* II, 615.

<sup>103</sup>No resulta convincente el intento de Schlosser (*ibid* II, 622-24) de hallar unos cuantos ejemplos anteriores a Jesús El lector se dará cuenta de que me refiero aquí simplemente a la peregrinación escatológica de los gentiles Que todavía sea concebida concretamente como una peregrinación al monte Sión no se puede afirmar sobre la sola base de este dicho Dupont (“Beaucoup”, 160) cree que el reino de Dios ha reemplazado a Jerusalén o al monte Sión como meta de la peregrinación, pero eso puede ser leer demasiado en el silencio del *logion* sobre este punto, al igual que Jeremias (*Jesus’ Promise*, 62) quizá leyese demasiado al manifestar que Mt 8,11 par es «un sucinto resumen de las declaraciones del AT relativas a la peregrinación escatológica de los gentiles al monte de Dios» Zeller (“Das Logion”, 86) dejando abierta la posibilidad de que el banquete escatológico de los patriarcas esté relacionado con Jerusalén, subraya que lo realmente sorprendente de este dicho es la conexión establecida entre la peregrinación escatologica de los gentiles, el banquete de los patriarcas y el reino de Dios

<sup>104</sup>Dupont (“Beaucoup”, 161) señala la considerable reticencia de Mt 8,11-12 par. sobre este punto, especialmente en comparación con la parábola de la gran cena de Lc 14,15-24 (fuertemente alegorizada en Mt 22,1-10), que, en opinión de muchos, procede del Jesús histórico Dupont ve aquí un argumento adicional a favor de la autenticidad de Mt 8,11-12 par

<sup>105</sup>Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 324-25) va más allá de lo que dice Mt 8,11-12, al resumir así el mensaje del dicho «En la parusía del Hijo del hombre, los pueblos gentiles acudirán [a Sión] desde los cuatro rincones de la tierra en una gran peregrinación de las naciones, con arreglo al modelo veterotestamentario» He

aquí un buen ejemplo de como Schulz es capaz de leer su propia idea de la cristología de Q en un dicho de Q en que esa cristología esta claramente ausente

<sup>100</sup> Sato (*Q und Prophetie*, 137) enumera algunos rasgos estilísticos del *logion* que, a su parecer, apuntan como mínimo a una tradición oral primitiva de tipo profético, si no al mismo Jesús marcada intensidad e inminencia en la expectación escatológica, un participio empleado para tiempo futuro (reflejo del arameo de Galilea) y la pasiva divina. Como indique en el capítulo 6, hay criterios secundarios y *post factum* que confirman que un dicho puede tener su origen en Jesús una vez que otros criterios han señalado como posible ese origen. Tal parece ser aquí el caso Zeller (“Das Logion”, 89) señala que Rudolf Bultmann albergaba dudas sobre la autenticidad del dicho, mientras que Ferdinand Hahn se pronuncio en favor de ella. El propio Zeller, siguiendo a Ernst Kasemann, la niega (p. 91). Aunque no esta seguro de que sea posible saber con certeza qué dichos con escatología futura proceden del Jesús histórico, Koester (“Jesus the Victim”, 15) incluye Lc 13,28-29 en una depurada lista de dichos que podrian provenir de él.

<sup>107</sup> Al tratar de estas cuestiones conviene recordar 1) que en el judaísmo de la época de Jesús circularon muy diversas ideas sobre escatología y sobre el estado final del hombre, y 2) que las distintas ideas no eran necesariamente vistas como mutuamente excluyentes. Esto último es especialmente cierto en el caso de la literatura y el pensamiento apocalípticos, nunca elogiados por su perfecta coherencia. Para algunas reflexiones acerca de cual pudo ser la idea de Jesús sobre el estado final de la humanidad en el reino, cf. Schlosser, *Le regne de Dieu* II, 624-41.

<sup>8</sup> Por eso los dichos como Mt 8,11-12 par crean graves problemas a las concepciones de Jesús como la de Reimarus —siempre populares—, que lo presentan como un político revolucionario, de miras terrenas, que trata de hacerse con el poder y convertirse en “rey de los judíos”. Constituye un ejemplo de este enfoque el libro de Buchanan, *Jesus The King and His Kingdom*.

<sup>1</sup> Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 325), posiblemente va demasiado lejos al afirmar «A diferencia de esas promesas proféticas del AT [concernientes a la peregrinación de las naciones a Sion], [Mt 8-11,12 par] habla de un acontecimiento estrictamente apocalíptico». Anton Vogtle quizá se excede en su intento de excluir las ideas apocalípticas (entendidas en términos de una tierra transformada o recreada) de este *logion*, aunque tiene razón en cuanto a que no debemos buscar en los símbolos de un simple dicho un panorama escatológico detallado, vease su *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament, Düsseldorf Patmos, 1970) 148-49.

<sup>110</sup> Sobre la trascendencia de la muerte como determinante para la escatología apocalíptica, cf. John J. Collins, “Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death” *CBQ* 36 (1974) 21-43. El intento de Collins de elaborar una tipología de la apocalíptica judía se puede encontrar en “Introduction Towards the Morphology of a Genre” y “The Jewish Apocalypses”, en John J. Collins (ed.), *Apocalypse The Morphology of a Genre* (Semeia 14, Chico, CA Scholars, 1979) 1-20 y 21-59, respectivamente.

<sup>111</sup> Como admiten hoy la mayor parte de los especialistas, la línea divisoria entre la escatología profética del AT tardío y la (proto)apocalíptica es a menudo sutil y difícil de determinar. La moda de declarar a la apocalíptica ‘la madre de toda la teología cristiana’ al estilo de Ernst Kasemann (vease su ensayo “The Beginnings of Christian Theology”, en *New Testament Questions of Today* [London SCM, 1969] 82-107, esp. 102, orig. *Exegetische Versuche und Besinnungen* [Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1965]) ha tendido a oscurecer la continuidad de la escatología

profética en el AT, en el ministerio de Jesús y en el cristianismo primitivo. Algunas de las grandes similitudes son indicadas por Walter Harrelson, "Prophetic Eschatological Visions and the Kingdom of God", en H B Huffmon / F A Spina / A R W Green (eds), *The Quest for the Kingdom of God* (George Mendenhall Festschrift, Winona Lake, IN Eisenbrauns, 1983) 117-26.

Ben F Mayer ("Jesus's Scenario of the Future" *DRev* 109 [1991] 1-15) subraya la importancia de la sucesión temporal de Juan Bautista (que proclamó una escatología inminente), Jesús y la primera generación de cristianos (que proclamaron una escatología inminente). Dadas las conexiones hacia atrás y hacia delante, habría sorprendido *a priori* que no hubiese ningún elemento de escatología inminente en la proclamación de Jesús. A la vista de las investigaciones de estudiosos como August Strobel (*Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spatjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2,2ff* [NovTSup 2, Leiden Brill, 1961] 299-305) y Jon D Levenson (*Theology of the Program of Restoration of Ezequiel* [HSM 10, Missoula, MT Scholars, 1976] 53 n. 33), Meyer observa (p. 6) que «la tradición de la profecía en Israel presenta siempre el rasgo de la inminencia. No hay profecía sobre un futuro distante. Si, como un fenómeno de la historia de la religión, su profecía [la de Jesús] estaba alineada de algún modo significativo con la de los profetas de Israel, tenía que referirse al futuro inmediato». La declaración de Meyer puede ser un tanto exagerada. Por ejemplo, Ez 12,26-28 parece presuponer la clase de profecías referentes a un futuro lejano. Sin embargo, tomado como una generalización (y omitiendo, por tanto, el enfático "siempre") resulta válido ese juicio de Meyer.

<sup>112</sup>La literatura sobre las bienaventuranzas es inmensa. Ofrece orientación introductoria a los problemas y a la bibliografía la magistral obra de Jacques Dupont, *Les beatitudes*, 3 vols (Paris Gabalda, <sup>1</sup>1969 [vols 1 y 2], <sup>2</sup>1973 [vol 3]). Información filológica básica se puede encontrar en F Hauck / G Bertram, "μακαριος", en *TDNT* 4 (1967) 362-70, y Henri Cazelles "ashre", en *TDOT* 1 (1974) 445-48. Para ulteriores discusiones exegéticas y bibliografía, cf Klaus Koch, *Was ist Formgeschichte* (Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1967) 6-9, 21-23, 36-37, 50-55, 74-78, N Walter, "Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus", en F L Cross (ed.) *Studia Evangelica* IV (TU 102, Berlin Akademie, 1968) 246-58, Raymond E Brown, "The Beatitudes According to Luke", en *New Testament Essays*, 334-41, Hubert Frankemölle, "Die Makarismen (Mt 5,1-12, Lk 6,20-23)", *BZ* 15 (1971) 52-75, Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 76-84, Eduard Schweizer, "Formgeschichtliches zu den Seligpreisungen", en *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71, Stuttgart KBW, 1974) 69-77, Schlosser, *Le regne de Dieu* II, 423-50, Neil J McLeney, "The Beatitudes of the Sermon on the Mount/Plain" *CBQ* 43 (1981) 1-13, Fitzmyer, *Luke* I, 625-46, Robert A Guelich, *The Sermon on the Mount* (Waco, TX Word Books, 1982) 62-118, Hans Dieter Betz, "The Beatitudes of the Sermon on the Mount (Matt 5:3-12) Observations on Their Literary Form and Theological Significance", en *Essays on the Sermon on the Mount* (Philadelphia Fortress, 1985) 17-36, Ingo Broer, *Die Seligpreisungen der Bergpredigt* (BBB 61, Bonn Hanstein, 1986), Kloppenborg, *The Formation of Q*, 172-73, 187-90, Georg Strecker, *The Sermon on the Mount* (Nashville Abingdon, 1988) 27-47, orig. *Die Bergpredigt Ein exegetischer Kommentar* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), M Eugene Boring, "The Historical-Critical Method's 'Criteria of Authenticity' The Beatitudes in Q and Thomas as a Test Case", en Charles W Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels* (Semeia 44, Atlanta Scholars, 1988) 9-44, id., *The Continuing Voice of Jesus*, 192-206, Davies / Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* I, 429-69, Ulrich Luz, *Matthew 1-7, A Commentary* (Minneapolis Augsburg, 1989) 224-46, orig. *Das Evangelium nach Matthäus I Mt 1-7* (Zürich/Einsiedeln/Köln Benziger, Neukirchen-Vluyn Neukirchener Verlag, 1985), trad. esp. *El evangelio según san*

Mateo I Mt 1-7 (Salamanca Sigüeme, 1993), Alexander A Di Lella, "The Structure and Composition of the Matthean Beatitudes" (Joseph A Fitzmyer Festschrift, Maurya P Horgan / Paul J Kobelski [eds ], New York Crossroad, 1989) 237-42, Emile Puech, "4Q525 et les péripécopes des beatitudes en Ben Sira et Matthieu" *RB* 98 (1991) 80-106, Benedict T Viviano, "Eight Beatitudes at Qumran and in Matthew?" *Svensk Exegetisk Årsbok* 58 (1993) 71-84

<sup>13</sup>A modo de comparación, vease, p ej, el estudio de las bienaventuranzas en Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 45-51 Las bienaventuranzas son el primer elemento importante de la tradición de Jesús que Merklein examina con detalle al abordar el tema de la futura salvación en el reino de Dios

<sup>14</sup>En lo que sigue, cuando utilizo la expresión "el sermón" sin concretar más, siempre me refiero al sermón de la montaña/llanura o al sermón básico de Q que subyace a las versiones lucana y mateana

<sup>15</sup>Para evitar que se confundan las personas cultas pero no especializadas en estas cuestiones, me he ceñido lo más posible a la versión tradicional de las bienaventuranzas Pero debo advertir que varias expresiones tradicionales no traducen adecuadamente el texto griego, con su trasfondo veterotestamentario y la teología de los evangelistas Por ejemplo, "los mansos" (οἱ πραεῖς) no son la gente blanda que se deja avasallar fácilmente, sino los que muestran humildad en su relación con Dios (admitiendo de buena gana su total dependencia de él) y suavidad en sus relaciones con las otras personas (no tratando, egoístamente, de satisfacer sus propios deseos aunque con ello perjudiquen a otros) La expresión mateana "hambre y sed de justicia" denota un intenso deseo de alcanzar la salvación proveniente de Dios (tal es el sentido mateano de "justicia", δικαιοσύνη, en este texto, para la opinión contraria —la de que "justicia" alude aquí a acción moral humana—, vease Davies y Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* I, 451-54) Esa clase de hambrientos "serán saciados", es decir, alimentados hasta quedar plenamente satisfechos (el verbo griego, χορταζω, originalmente se refería a la alimentación de animales), la imagen es la del jubiloso banquete en el reino Los "limpios de corazón" (o "de corazón puro") son aquellos cuya postura ante Dios es de absoluta honradez e integridad, muestran a Dios una perfecta sinceridad, obediencia y lealtad En la terminología mateana, los "perseguidos por causa de la justicia" son los que sufren persecución por hacer la voluntad de Dios según las enseñanzas de Jesús (el otro sentido de δικαιοσύνη en Mateo) La frase lucana "cuando os excluyan y maldigan vuestro nombre" puede referirse a ostracismo social (p ej, el rechazo de una familia a un miembro que ha aceptado la doctrina de Jesús) o a la exclusión de los judeocristianos de las sinagogas, producida a finales del siglo primero

<sup>16</sup>Con vistas a facilitar la comparación de los textos mateano y lucano, adelanto la tercera bienaventuranza de Lucas y, entre corchetes, la coloco a la altura de la segunda de Mateo Luego, para mostrar su correcta posición en Lucas, la repito, ya sin corchetes, en su debido lugar

<sup>17</sup>Como lo que importa para el objeto de esta obra es la auténtica enseñanza del Jesús histórico, no me detengo a señalar algunos sutiles puntos de contraste entre los textos de Mateo y Lucas, que no afectan para nada a nuestra hipotética reconstrucción de los dichos de Jesús Así, por ejemplo, no trato de representar en la traducción la diferencia entre el imperativo presente χαίρετε (quizá, "manteneos alegres") de Mateo y el imperativo aoristo deponente en segunda persona χαρήτε (un aoristo "puntual" quizá elegido por el deseo de Lucas de situar con precisión el regocijo en "ese día")

<sup>18</sup>Coincido con la mayoría de los críticos en que los "ayes" del texto lucano no figuraban originalmente en la tradición de las bienaventuranzas del sermón de Q Los argumentos en que se apoya esta opinión se encuentran en Dupont (*Les béatitudes* I,



299-342), quien es seguido por muchos otros. No debe preocuparnos aquí la cuestión de si los “ayes” existieron en otro lugar de Q, proceden de una tradición L especial o son simplemente una creación redaccional de Lucas. Broer (*Die Seligpreisungen*, 19-38) entiende que Lucas no creó los “ayes”, sino que tuvo acceso a una forma más evolucionada de la tradición del sermón, donde estaban ya presentes junto con las bienaventuranzas, una posición similar se puede ver en Walter, “Seligpreisungen”, 249-50. Fitzmyer (*Luke I*, 627) cree, en cambio, que «la abundancia de vocabulario propio de Lucas en esos versículos indica que [los “ayes”] deben ser atribuidos a la composición lucana». Para la opinión minoritaria de que formaban parte del sermón de Q pero fueron omitidos por Mateo porque el ya tenía pensada una lista de “ayes” para el cap 23 y porque los “ayes” del sermón de Q no armonizaban con el tema y el tono del gran discurso inicial de los caps 5-7, véase Frankemölle, “Makarismen”, 64-65.

<sup>113</sup> Sobre defensores de uno u otro punto de vista, cf Fitzmyer, *Luke I*, 631-32. Fitzmyer sostiene la originalidad de la forma en tercera persona alegando que 1) la tercera persona del plural «tiene mejores antecedentes veterotestamentarios», 2) es más verosímil que Lucas cambiase la forma de tercera persona para hacerla corresponder con la de segunda, propia de los “ayes” (οὐαὶ ὑμῖν), que el añadido e hizo paralelos a las bienaventuranzas, 3) el estilo de Lucas muestra cierta preferencia por la segunda persona del plural. Otro juicio a favor de la tercera persona del plural se encuentra en Bultmann, *Geschichte*, 114 junto con n. 3.

Pero ¿es realmente probatoria esa línea de argumentación? Dupont (*Les beatitudes I*, 274-82) estudia con cierto detenimiento la cuestión y concluye que no basta el simple criterio de la forma más usual de las bienaventuranzas en el AT y en la literatura posterior, puesto que la segunda persona del plural, aunque más raramente, también aparece en esas obras. Más revelador le parece el hecho de que la primera parte de las tres primeras bienaventuranzas de Lucas no utilice la segunda persona del plural (“dichosos los pobres”, etc.) y, en cambio, se encuentre en la oración causal con ὅτι de la segunda parte (“porque *vuestro* es el reino de Dios”), algo que sucede en los tres casos. Esto, entiende Dupont, es sumamente inusitado. Si esas bienaventuranzas hubieran sido concebidas en segunda persona, la indicarían en su primera parte, como ocurre en la larga bienaventuranza final de Mateo y Lucas (μακαριοὶ ἔστε “dichosos vosotros”). Pero, como falta esa indicación —mediante un pronombre o un verbo— de la segunda persona, lo más probable es que Lucas introdujera esta en la oración causal de las tres bienaventuranzas, originariamente en tercera persona. Dupont refuerza este argumento recurriendo al hipotético original arameo. La forma plural constructa aramea *tube* (de *tuba*, “bienestar”, “felicidad”), que es el equivalente funcional del hebreo *ashre* de las bienaventuranzas, requiere un sufijo pronominal. Por tanto, la forma aramea original contendría *tubehon* (“dichosos los que”) o *tubekon* (“dichosos vosotros que”). Si en la versión original la frase hubiera estado en tercera persona del plural, habría sido de lo más natural que el traductor griego la vertiese del arameo como μακαριοὶ οἱ (+ adjetivo o participio), sin necesidad de poner un αὐτοὶ después de μακαριοὶ para representar el sufijo pronominal de la tercera persona del plural. En cambio, si el original arameo estaba en la segunda persona del plural, sería extraño que el traductor griego no hubiese representado el sufijo pronominal por medio de ὑμεῖς (o, alternativamente, ἔστε). Yo encuentro especialmente convincente la argumentación de Dupont. Para un punto de vista representativo de la posición contraria, cf Walter, “Seligpreisungen”, 253.

<sup>114</sup> Davies y Allison (*Matthew I*, 442) ofrecen dos razones adicionales para atribuir a la expresión “de espíritu” un origen redaccional: 1) en otro pasaje de Q, Mt 11,5 y Lc 7,22, “pobres” aparece sin determinante ni calificativo alguno, 2) en Lc 6,24, el primer “ay”, «se lee “los ricos” sin más, lo que probablemente implica un simple “los pobres”, al menos en Q<sup>1c</sup>». Cf también Broer, *Die Seligpreisungen*, 69-71.

<sup>121</sup> Vease IQM 14,7, con la posible lectura *be anwe ruaj* (“y por los pobres [o humildes] de espíritu”), aunque esta traducción ha sido discutida. En un texto fragmentario de 1QH 14,3 aparece *be anwe ruaj*. Lo difícil que resulta decidir cuál es la lectura correcta de IQM 14,7 queda patente en el cambio de opinión de Jacques Dupont. En un principio, este autor aceptó la lectura ofrecida arriba, cf su “Les pauvres en esprit”, en *À la rencontre de Dieu Memorial Albert Gelin* (Le Puy Mappus, 1961) 265-72, esp 269-72. Posteriormente prefirió la lectura *anwi ruaj*, vease su “Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι de Matthieu 5,3 et les *nwy ruw* de Qumrân”, en Josef Blinzer / Otto Kuss / Franz Mussner (eds.), *Neutestamentliche Aufsätze* (Josef Schmid Festschrift, Regensburg Pustet, 1963) 53-64. En cualquier caso, la posible existencia de la expresión en Qumran plantea la cuestión de si la pobreza a que se alude en ella es voluntaria. En Mateo, ciertamente está presente esa pobreza como una respuesta a la invitación de Jesús a que le sigan (p. e.), Mt 19,16-30).

<sup>122</sup> Sobre esto, cf J. P. Brown, “The Form of ‘Q’ Known to Matthew” *NTS* 8 (1961-62) 27-42.

<sup>123</sup> No es posible saber con seguridad el orden original de las bienaventuranzas segunda y tercera en el documento Q, vease Schlosser, *Le regne de Dieu* II, 424. Como la cuestión carece de importancia para nuestros propósitos, por razones prácticas sigo el orden de Mateo.

<sup>124</sup> Schlosser, *ibid* II, 425-29; Fitzmyer, *Luke* I, 634. Observa Fitzmyer que, en la tradición evangélica, el verbo *γέλω* (“reír”) «aparece solamente aquí y en el “ay” correspondiente, lo cual parece indicar que quien ha modificado su fuente es Lucas». Además sugiere que los οἱ πενθοῦντες (“los afligidos”) de Mateo puede constituir un eco del tema de los afligidos de Sion (Is 61,2) y reflejar, por tanto, las palabras de Jesús, que a su vez reflejan las de Isaías. Sin embargo, como advierte Guelich (*The Sermon on the Mount*, 80), la referencia a Is 61,2 podría haber sido introducida por Mateo. En realidad, el generalizado recurso a Is 61,1-3 como fuente del pensamiento y de la estructura de las bienaventuranzas es bastante discutible, al menos en el nivel de las primitivas bienaventuranzas de Q y, quizá, incluso en el de la redacción mateana. La influencia clara de Is 61 se limita probablemente a οἱ πενθοῦντες de Mt 5,4. Con respecto a este saludable escepticismo sobre la influencia de Is 61, vease Broer, *Die Seligpreisungen*, 64-67. Mas convincente es la observación de Davies y Allison (*Matthew* I, 447), quienes señalan que *πενθεῖω* (“afligirse”) puede ser original porque reaparece sospechosamente en el “ay” de Lucas sobre los que riñen ahora (probablemente creado como una imagen invertida de la primitiva bienaventuranza) «Ay de los que reís ahora, porque os afligireis (*πενθησέτε*) y llorareis».

Se puede rechazar todo el argumento afirmando que “afligirse” y “llorar” son simples variantes de traducción en la versión griega. Aunque esto es posible, quizá no constituya la solución para el caso concreto que nos ocupa. En los LXX, *κλαίω* (“llorar”) traduce normalmente el verbo hebreo *baka* —y nunca *abal*—, mientras que (“afligirse”) normalmente traduce *abal* (“afligirse”) y solo una vez *baka*.

<sup>125</sup> Sobre *δικαιοσύνη* en Mateo, cf Dupont, *Les beatitudes* III, 211-384, también puede ser útil un estudio más antiguo, el de Albert Descamps, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Gembloux Duculot, 1950), y la obra, más reciente, de Benno Przybylski, *Righteousness in Matthew and His World of Thought* (SNTSMS 41, Cambridge University, 1980).

<sup>126</sup> Es preciso recalcar, una vez más, que no es posible llegar a la certeza en este tipo de cuestiones menores. Por ejemplo, Fitzmyer (*Luke* I, 634) cree que, como los verbos “tener hambre” y “tener sed” se encuentran emparejados en pasajes del AT (p.

ej, Is 49,10, 65,13), Mateo puede conservar la forma original de Q Guelich (*The Sermon on the Mount*, 83) opina, por el contrario, que Lucas representa la formulacion original al referirse a los literalmente “hambrientos”, una palabra fuerte situada en paralelo con el no menos fuerte ‘pobres’ Davies y Allison (*Matthew* I, 451) ofrecen dos argumentos a favor de la originalidad de ‘tener hambre’ sin mas 1) la expresion griega es torpe (el acusativo despues de “tener hambre y sed”), y la primera parte de la bienaventuranza es asimetrica con respecto al simple αὐτοὶ χορτασθησονται de la segunda, 2) el και διψῶντες interrumpe la alteracion en π de las cuatro primeras bienaventuranzas πτωχοὶ, πειθοῦντες, πραις y πεινῶντες

<sup>127</sup> Así Fitzmyer, *Luke* I, 635 Esto no impide que, ademas de la exclusion, Jesus este previniendo a sus discípulos sobre la posibilidad de la persecucion (el verbo διωκεν puede referirse a ambas cosas)

<sup>28</sup> Así Schurmann, *Lukasevangelium* I, 334 n 62, Guelich, *The Sermon on the Mount*, 95, con menos seguridad, H E Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition* (New Testament Library, London SCM, 1965) 123, orig *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gutersloh Mohn, 1959) Para el punto de vista contrario, cf Fitzmyer, *Luke* I, 635 Lo problematico de cualquier decision a este respecto queda de manifiesto en el hecho de que Mateo sustituye el pronombre personal por el titulo ‘Hijo del hombre’ de su fuente marcada en Mt 16,21 || Mc 8,31, pero hace justamente lo opuesto en Mt 16,13 || Mc 8,27

<sup>129</sup> Según Fitzmyer (*l c*), Lucas anadio “ese dia’ en oposicion y paralelo a “ahora”, otra adición suya, que aparece en las bienaventuranzas segunda y tercera Como asimismo nota Fitzmyer, Lucas sustituyo αγαλλιαω por σκιρταω, mientras que Mateo ha conservado el αγαλλιαω de Q y lo utiliza solo en este punto de su Evangelio En cambio, Lucas emplea αγαλλιαω en otros lugares (1,47, 10,21)

<sup>130</sup> Una cuestion menor la forma plural mateana ἐν τοῖς οὐρανοῖς (literalmente, “en los cielos”) puede reflejar un sustrato semitico (tanto en hebreo como en arameo, “cielo” es siempre un nombre plural), mientras que la forma singular de Lucas, ἐν τῷ οὐρανῷ, puede ser una adaptación al griego corriente

<sup>131</sup> Kloppenborg (*The Formation of Q*, 173), siguiendo a Odil H Steck (*Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* [WMANT 23, Neukirchen-Vluyn Neukirchner Verlag, 1967] 258 59), entiende que Mt 5,12c no está en relacion logica con los vv 11-12b El texto de 12c (“porque así persiguieron a los profetas”) no proporciona una nueva razón de apoyo a lo dicho en 12b (“porque vuestra recompensa es grande en el cielo”), que es el motivo real –y suficiente– de los imperativos de 12a (‘alegraos y regocijaos’) Véase también Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 456 n 404

<sup>132</sup> Aquí estoy dando por valida la tesis antes expuesta de que la formulacion mateana en tercera persona del plural es mas original en las tres primeras bienaventuranzas del sermón

<sup>133</sup> El hecho de que la cuarta bienaventuranza carezca del sonido alterado inicial π presente en las otras tres (πτωχοὶ, πειθοῦντες y πεινῶντες) puede ser un indicio mas de que no figuraba entre las bienaventuranzas originales cuando la serie aparecio en su versión griega

<sup>134</sup> Sobre esto, cf Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 203 6 Guelich (*The Sermon on the Mount*, 112 13) admite la probabilidad de que la bienaventuranza larga sobre persecucion existiese en la tradicion primitiva como un dicho independiente, pero subraya que el tema del sufrimiento era parte de las enseñanzas impartidas por Jesus a sus discípulos De hecho, Dupont (*Les beatitudes* II, 317-18) se basa en el caracter reservado de la bienaventuranza Q original –la cual no dice nada sobre la

posibilidad de que los discípulos mueran por su fe en Jesús— para afirmar que tiene su verdadero origen en Jesús y no en la catequesis cristiana de los primeros tiempos. Sin embargo, la defensa de este punto de vista le obliga a reconocer que la puntualización “por el Hijo del hombre” es probablemente una adición secundaria atribuible a la Iglesia (pp. 377-78).

<sup>135</sup> En lo que sigue, al utilizar la expresión “bienaventuranzas medulares”, me refiero en todos los casos a estas tres primeras bienaventuranzas de Q

<sup>136</sup> Aunque la bienaventuranza tiene su más honda raíz en las congratulaciones o felicitaciones por cosas de la vida diaria, su *Sitz im Leben* técnico, literario, es objeto de discusión por parte de los especialistas, quienes lo sitúan preferentemente en la liturgia del templo de Jerusalén y en la tradición sapiencial. Argumentos en favor de ésta son el carácter originalmente “secular” e internacional de la bienaventuranza, así como su atención exclusiva a la acción y felicidad humanas. De hecho, en el AT, *ʾashre* nunca se predica directamente de Dios. En esto contrasta de modo llamativo con la exclamación litúrgica *baruk* (“bendito”), la oración de bendición y acción de gracias (la *beraka*) que regularmente es dirigida a Dios en los salmos y en otras plegarias, públicas y privadas. Con el fin de mantener esta distinción de vocabulario y forma, sigo la pauta de traducir *ʾashre* (griego, μακαριος) como “dichoso” y *baruk* (griego, εὐλογητος y εὐλογημενος) como “bendito”. Con ello no niego que, al adquirir las bienaventuranzas fundamentos teológicos y desarrollarse ambas formas literarias en la tradición bíblica, se produjese cierta mezcla (cf. Lc 1,42.45; 1 Tim 1,11, 6,15). Sobre el debate concerniente a la forma y al *Sitz im Leben*, véase Guelich, *The Sermon on the Mount*, 63-66.

<sup>137</sup> Excepcionalmente, la posición de las formas *ʾashrayw* y *ʾashrehu* es pospositiva en Prov 14,21, 16,20 y 29,18

<sup>138</sup> Otro ejemplo es Prov 8,33-34. También podría ser el caso de Job 5,17-18, pero aquí se da la circunstancia de que hay un yusivo negativo entre la bienaventuranza y la oración con *ki* (“pues”). Los ejemplos del libro de los Salmos no son tan claros. Podría haber uno en Sal 128,1-2: «Dichoso todo el que teme a Yahvé y sigue sus caminos, pues (*ki*) comerás del trabajo de tus manos”. Sin embargo, *ki* no está representado en los LXX, y su posición en el texto hebreo puede indicar que tiene una función enfática, en el sentido de “en efecto”, “desde luego”, “ciertamente”. Otro caso poco seguro puede estar constituido por Sal 94,12-14, aquí, el problema es que la oración causal con *ki*, que sirve de comienzo al v. 14, está alejada de la frase inicial *ʾashre haggeber* (“dichoso el hombre”) del v. 12 y sólo vagamente relacionada con ella. Algunos querían añadir Gn 30,13, pero dos consideraciones lo descartan como un verdadero ejemplo de la forma *ʾashre* + nombre (o expresión descriptiva de la persona) + oración causal con *ki* expresando una recompensa. 1) En vez del habitual *ʾashre* al comienzo, se encuentra la expresión *hápax legómenon beoshri*, (“¡sé mi suerte!”). Si (como sugieren algunos críticos) hay que leer *baʾ oshri* (“ha llegado mi suerte”), la diferencia en la forma es aún mayor. 2) La oración con *ki* de 30,13 parece ser más una exegesis de la exclamación inicial que la expresión de una recompensa. Por eso la NAB traduce «Y Lía exclamó: “¡Qué suerte!”, queriendo decir: “Las mujeres me llamarán afortunada”». Similar es la traducción que adopta E. A. Speiser, *Genesis* (AB 1, Garden City, NY: Doubleday, 1964) 229 «Dijo Lía: “¡Qué afortunada! Esto significa que las mujeres me considerarán afortunada”». También los LXX parecen entender que la oración con *ki* simplemente explica lo que está contenido en la exclamación inicial μακαρια ἐγω, οτι μακαριζουσιν με αι γυναϊκες.

<sup>139</sup> Si se tienen en cuenta sus contextos más amplios, también Is 30,18 y 32,20 pueden entrar en la categoría de bienaventuranzas escatológicas, pero su contenido es claramente menos escatológico que el de Dn 12,12

<sup>140</sup> Véase, p. ej., la serie de ocho ‘ayes’ en 1 Hen 98,9-99,2 (cf 99,11-16), la unión de “ay” y bienaventuranza en 1 Hen 103,5 y 2 Bar 10,6-7, las nueve bienaventuranzas en 2 Hen 42,6-14, y las siete bienaventuranzas y maldiciones dispuestas alternativamente en 2 Hen 52,1-14

<sup>141</sup> Esta es la versión del Sinaiticus El Vaticanus y el Alexandrinus difieren ligeramente en el texto, pero, en esencia, es la misma traducción

<sup>142</sup> Cf Puech, “4Q525”, 82-90 De datos fragmentarios, este autor saca unas conclusiones generales que parecen ir más allá de lo que permite tan insuficiente base

<sup>143</sup> En 1 Tim 1,11 y 6,15 se aplica μακαριος a Dios Esto revela la influencia del pensamiento y el uso lingüístico de los griegos paganos, para quienes los dioses eran los supremamente felices Tal uso choca con el hebreo del AT, donde ‘ashre nunca es predicado directamente de Dios También a la manera griega, Tit 2,13 llama μακαριος a la esperanza de los cristianos sobre la parusía

<sup>144</sup> Para una lista de todas las posibles alusiones a la tradición sinóptica en la carta de Santiago, véase Peter H Davids, “James and Jesus”, en David Wenham (ed), *Gospel Perspectives Volume 5 The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield JSOT, 1984) 64-84, esp 66-67 Entre el material examinado ocupa un lugar especialmente prominente el del sermón de la montaña Pero el análisis de David no es muy penetrante Por ejemplo, enumera Mt 10,22 como un posible paralelo de Sant 1,12, sin mencionar la forma de bienaventuranza ni un posible paralelo con las bienaventuranzas del sermón, que, sin embargo, descubre en otro lugar de la misma carta Lo mismo vale para Sant 1,25

<sup>145</sup> Cf Martin Dibelius, *Der Brief des Jakobus* (MeyerK 15, ed por Heinrich Greeven, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1964) 118

<sup>146</sup> Para ser más preciso un verbo en voz media y en futuro (λημψεται) con sentido activo

<sup>147</sup> Como nota Dibelius (*Der Brief des Jakobus*, 153), el verbo ἐσται es un futuro lógico, no escatológico, y puede ser traducido perfectamente en presente Sobre todo este difícil pasaje de Santiago, cf Luke Timothy Johnson, “The Mirror of Remembrance (James 1 22-25)” *CBQ* 50 (1988) 622-31

<sup>148</sup> Véase, p. ej., Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of St Peter* (Grand Rapids Baker, 2ª ed 1981, 1ª ed 1946) 191-92, 222 Para un debate sobre la importancia y el uso de la tradición evangélica en la primera carta de Pedro, cf Robert H Gundry, “‘Verba Christi’ in I Peter Their Implications Concerning the Authorship of I Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition” *NTS* 13 (1966-67) 336-50, la réplica de Ernst Best, “I Peter and the Gospel Tradition” *NTS* 16 (1969-70) 95-113, y la contraréplica de Gundry, “Further *Verba* on *Verba Christi* in First Peter” *Bib* 55 (1974) 211-32 En la presentación que hace Gundry de la tradición evangélica en 1 Pe influye el deseo de afirmar que el autor de la carta es el apóstol Pedro, opinión refutada convincentemente por Best Gerhard Maier (“Jesustradition im 1 Petrusbrief?”, en David Wenham [ed], *Gospel Perspectives Volume 5 The Jesus Tradition Outside the Gospels* [Sheffield JSOT, 1984] 85-128) ve en 1 Pe 4,14 un caso en que es posible «comprobar que 1 Pedro depende de las palabras del Señor, precisamente como están conservadas en Mateo» (p 102) Es extraño que Maier, a diferencia de Gundry y Best, no tome en consideración 1 Pe 3,14 Acerca de ese texto declara Best (“I Peter”, 109) «Debemos suponer, pues, que Mateo lo [1 e., Mt 5,10] recibió en la tradición y que el autor de 1 Pedro conocía esa tradición, de donde lo tomó» Por su parte, Gundry juzga “indudable” la relación entre 1 Pe 3,14 y la bienaventuranza sobre los perseguidos por causa de la justicia (“Further *Verba*”, 228)

En su conclusion, Best sugiere que si la primera carta de Pedro fue escrita en Roma hacia el final del siglo I, bien puede reflejar la misma clase de dependencia de una forma oral de la tradición evangelica que se encuentra en la primera carta de Clemente

<sup>149</sup> Cf Edouard des Places, *La Premiere Epître de saint Pierre* (Rome Institute Biblique, s. d.) 56-57 Sostiene que  $\epsilon\nu \ \delta\upsilon\omicron\mu\alpha\tau\iota \ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  del v 14 y  $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\omicron\varsigma$  del v 16 van juntos «Desde el principio, las persecuciones que sufrieron los cristianos fueron “por el nombre”» Davids (“James and Jesus”, 68 69) señala que no solo autores neotestamentarios como Santiago y Pablo (a los que se podria añadir el autor de 1 Pedro), sino tambien escritos postcanonicos como la *Didajé* y el *Pastor de Hermas*, no siempre mencionan explicitamente a Jesús como la fuente cuando citan sus palabras, a pesar de que, indudablemente, los autores de comienzos del siglo II saben cual es el primitivo origen que se atribuye a los dichos

<sup>150</sup> Robert H Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT, Grand Rapids Eerdmans, 1977) 389.

<sup>151</sup> Así Mounce, *ibid*, 390

<sup>152</sup> P M Sweet, *Revelation* (Westminster Pelican Commentaries, Philadelphia Westminster, 1979) 314) «Al igual que los profetas del AT, [el angel] expresa tanto las palabras que le han sido inspiradas como su propio mensaje» Mounce (o. c., 391 n 7) deja abierta una posibilidad similar En opinion de E-B Allo (*Saint Jean Apocalypse* [EBib, Paris Gabalda, 1921] 329), la frase “mira que estoy a punto de llegar” se puede entender como pronunciada por el autor o por el angel, que recuerda unas palabras pronunciadas por Jesus en un pasaje anterior del Apocalipsis

<sup>153</sup> Como observa Dupont (*Les beatitudes* II, 140), «en ellas [las bienaventuranzas medulares de Q] encontramos al mismo tiempo una variante y una ilustracion concreta de la proclamacion de que el reino de Dios es inminente Los pobres son dichos precisamente porque Dios esta a punto de inaugurar su reino»

<sup>154</sup> Cf Dupont, *ibid* II, 141

<sup>155</sup> Por ahora me limito a aceptar el hecho, reconocido por la mayor parte de los criticos, de que al menos la sustancia de muchas de estas parabolos refleja el autentico mensaje del Jesus historico Mas tarde habremos de examinar el material con más detenimiento Pero incluso ahora podemos ver que el mensaje nuclear sobre la gratuita misericordia de Dios extendida a los que no tienen derecho a ella esta atestiguada en parabolos de multiples fuentes, como tambien lo esta en otros lugares en multiples formas

<sup>156</sup> Hablando en general de las ideas sobre los pobres y de las obligaciones del rey para con ellos en el Proximo Oriente antiguo, escribe Dupont (*Les béatitudes* II, 88) «Si el rey esta obligado a preocuparse por los pobres, no es porque ellos sean mejores ciudadanos que los demas, sino porque uno de los atributos esenciales de la realeza consiste en asegurar la justicia a todos los subditos En la practica, esto significa garantizar sus derechos a los debiles, los incapaces de defenderse por si mismos frente a los poderosos y los opresores Por tanto, no hay que buscar la base de esa especie de privilegio de los pobres en una concepcion idealizada de su condicion, sino en un ideal de la realeza» Dupont explica despues que esa misma concepcion se tenia de la divinidad en general y del Dios de Israel en particular (p 89) «Al igual que el rey, Dios no puede por menos de convertirse en protector de los desheredados»

<sup>5</sup> Para un tratamiento extenso de ‘los pobres’ en la Biblia y, mas concretamente, en las bienaventuranzas, cf Dupont, *ibid* II, 19-278 Estudios mas breves del tema se encuentran en Friedrich Hauck / Ernst Bammel,  $\epsilon\pi\tau\omega\chi\omicron\varsigma, \kappa\tau\lambda$ ”, en *TDNT* 6 (1968)

885 915, Guelich, *The Sermon on the Mount*, 67-72, y Broer, *Seligpreisungen*, 68-75 Resumiendo aunque, en el griego de los paganos, πτωχος tenia tan solo un sentido socioeconomico, el adjetivo hebreo *ani*, junto con su pariente linguistico mas reciente, *'anaw*, podia aludir tanto a la posicion socioeconomica como a la actitud religiosa En *'ani* habia un mayor contenido de lo primero, mientras que *'anaw* connotaba mas lo segundo, pero tambien se observa cierto uso intercambiable, sobre todo en algunos de los ultimos salmos (cf Bammel, *a c*, 892) La posicion socioeconomica designada mediante *'ani* no implicaba simplemente falta de dinero o hacienda, sino ante todo impotencia y vulnerabilidad frente a los miembros poderosos (y a menudo arrogantes) de la sociedad Por tanto, la palabra denotaba ante todo una cierta relación negativa dentro de la sociedad mas que una absoluta carencia de bienes Hay en *ani* una connotacion de "ser privado injustamente de los propios derechos y bienes, de ahí que, en el AT, los habituales adversarios de los "pobres" no sean los ricos, sino los malvados, los arrogantes, los opresores Esa condicion solia evocar –al menos segun numerosas declaraciones religiosas del AT– una actitud de humildad y confianza hacia Dios, ante el cual habia que ir con las manos vacias, sin pretensiones, pero con esperanza La confianza de los pobres en Dios se basaba en que el mismo Dios era el contrayente principal de la alianza y el garante de ella, con todas sus estipulaciones de justicia social La Ley, los Profetas y los Salmos coinciden en atestiguar que Yahve se pone del lado de los pobres y los oprimidos y reivindica sus derechos frente a los opresores ricos y poderosos A raíz del exilio babilonico, la condicion de "pobre" y desvalido abarca en cierto modo a todo el pueblo Cada vez mas frecuentemente, se promete justicia a Israel –o al menos al resto fiel y piadoso de ese pueblo– en terminos escatologicos, que luego pasan a ser apocalipticos Los documentos de la comunidad de Qumran aluden frecuentemente a los "pobres", es decir, los piadosos qumranitas que cumplen escrupulosamente las disposiciones de Dios presentes en la Tora, interpretada correctamente por el Maestro de Justicia En Qumran, sin embargo, la dimension socioeconomica no queda diluida en pura espiritualidad, puesto que los qumranitas practicaban la comunidad de bienes y veian como principales adversarios suyos a los miembros de la rica y poderosa aristocracia sacerdotal de Jerusalem

Todo esto proporciona un adecuado telon de fondo para las bienaventuranzas de Jesus, el profeta escatologico enviado a Israel en su ultima hora Jesus dirige las bienaventuranzas medulares a los realmente pobres, afligidos y hambrientos (sin duda un buen porcentaje de los campesinos galileos, gente que no esta en condiciones de salir por sus propios medios de su estado de pobreza, aflicción y hambre) Pero, a la luz del AT y del pensamiento intertestamentario, esas personas literalmente pobres eran también las que, habiendose percatado de lo engañoso del poder y la riqueza de este mundo, habian puesto su fe unicamente en Dios Es a estos israelitas socioeconomica y religiosamente "pobres" a quienes Jesus ofrece la esperanza escatologica del reino con su cambio radical de la injusta situacion que estan sufriendo Hay que tener cuidado de que este doble sentido de la pobreza no quede oscurecido por la tradicion lucana de las bienaventuranzas, donde los pobres son simplemente lo contrario de los ricos del correspondiente "ay" (Lc 6,24) No sorprende demasiado que Jesus, el judio marginal, mostrase especial preocupacion por aquellos judios que, de diversas maneras, estaban marginados de la sociedad Las varias fuentes y formas literarias de los Evangelios confirman la especial atencion de Jesus a los "pobres" en este sentido amplio, al presentarlo buscado por esas personas o abriendose a ellas, como ocurre con los fisica o mentalmente enfermos (p ej, los leprosos o el muchacho epileptico de Mc 9,14-27), los considerados como poseidos por demonios, los pecadores publicos, los recaudadores de impuestos (muchos de los cuales no eran tan ricos como Zaqueo), las mujeres y los niños (sobre esto, vease Gnilka, *Jesus von Nazareth*, 180-182, sobre la similitud, en la proclamacion de Jesus, entre los pobres, por un lado, y los niños y los

pecadores, por otro, cf. Dupont, *Les béatitudes* II, 143-278) La respuesta a los discípulos de Juan Bautista (Mt 11,2-6 || Lc 7, 18-23) corrobora que Jesús consideraba como una parte importante de su ministerio proclamar a los pobres la “buena noticia” de la llegada del reino. Tras la enumeración de diversos milagros, esa respuesta llega al momento culminante en su narración del ministerio de Jesús con una alusión a Is 61,1. «y a los pobres se les anuncia la buena noticia». Como vimos en el capítulo 13, hay buena base para juzgar esta perícopa histórica en lo sustancial.

No se debe interpretar lo anterior como que *todo* seguidor de Jesús era literalmente pobre o que Jesús siempre se dirigió sólo a los pobres. Desde el mencionado Zaqueo y Jairo, el centurión con el criado enfermo (¿o el funcionario real con el hijo enfermo?), pasando por las mujeres que ayudan a Jesús con sus bienes (Lc 8,2-3) y la que en Betania lo unge con perfume caro, hasta el anónimo jerosolimitano que le ofrece hospitalidad para la última cena, hay indicios de que —en cierto modo como en las iglesias urbanas de Pablo— los muchos discípulos pobres (junto con Jesús o Pablo mismo) podían recurrir a unos cuantos discípulos más acomodados o influyentes para obtener algún apoyo material. Al menos en este sentido, los que gozaban de buena situación económica podían contarse entre los “pobres” de Jesús, a condición de que aceptasen su mensaje y adecuasen a él sus vidas. Por tanto, en cierto sentido, la expresión “pobres de espíritu”, ya proceda de redacción mateana o de Q<sup>M</sup>, recoge un aspecto de los seguidores de Jesús.

<sup>158</sup> Sobre la dificultad de interpretar Am 2,6, cf. Francis I. Andersen / David Noel Freedman, *Amos* (AB 24A, New York: Doubleday, 1989) 310-13.

<sup>17</sup> Acerca del pasaje en cuestión, véase Hans Walter Wolff, *Hosea* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1974) 17-19; orig.. *Dodekapheton 1 Hosea* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965). Esta denuncia política de Oseas llama sumamente la atención porque parece ser que, históricamente, la rebelión de Jehú fue inspirada, o al menos aprobada, por «los círculos proféticos constituidos en torno a Elías y Eliseo (2 Re 10,30)» (p. 18).

<sup>160</sup> Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 195; cf. también las observaciones de Best (“I Peter”, 105-6, 109, 111-13), quien sugiere que el autor de 1 Pedro, como el de 1 Clemente, conocía fragmentos de la tradición oral evangélica. Respecto a 1 Pe 3,14, Best opina que la diferencia representada por el empleo de  $\delta\iota\omega\kappa\omega$  en Mt 5,10 y de  $\pi\alpha\sigma\chi\omega$  en 1 Pe 3,14 carece de importancia, «puesto que el sentido no cambia prácticamente y la última palabra es bastante utilizada en 1 Pedro» (p. 109 n. 2).

<sup>161</sup> Sobre la existencia de una tradición parenética de palabras de Jesús en las epístolas neotestamentarias, distinta de la tradición sinóptica de esos dichos (ambas tradiciones se remontarían al mismo Jesús, pero habrían evolucionado en diferentes *Sitze im Leben* en la Iglesia primitiva), véase John Piper, *‘Love Your Enemies’* (SNTSMS 38, Cambridge University, 1979).

<sup>162</sup> Boring (*The Continuing Voice of Jesus*, 195)

<sup>163</sup> A diferencia de Mateo, Policarpo no utiliza el participio pasivo perfecto  $\delta\epsilon\delta\iota\omega\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$  (“habiendo sido perseguidos”), bastante raro, sino el presente simple  $\delta\iota\omega\kappa\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$ , quizá pensando en la persecución que, en su época, sufría la Iglesia.

<sup>164</sup> En *The Continuing Voice of Jesus*, 95, Boring expresa sus dudas. «No está claro si éste [i. e., el grupo de dichos del *Evangelio de Tomás* similares a bienaventuranzas] es un testimonio independiente». Pero más recientemente, en conversaciones conmigo, me ha confesado su actual convicción de que, al menos en parte, dicho evangelio apócrifo depende de los sinópticos. Para una útil enumeración de las diez bienaventuranzas del *Evangelio de Tomás*, cf. Davies / Allison, *Matthew*, 441.



<sup>165</sup> En cada uno de los dichos, el texto copto contiene la palabra griega μακαριος

<sup>166</sup> Christopher Tuckett, "Thomas and the Synoptics" *NovT* 30 (1988) 132-57 Después de un análisis del texto copto, Michel Fieger (*Das Thomasevangelium Einleitung, Kommentar und Systematik* [NTAbh 22, Munster: Aschendorff, 1991] 164) afirma que es una cita mixta de Mateo y Lucas Según Fieger, en el dicho 54 el reino se ha convertido en una realidad presente para el gnostico pobre que rechaza lo que es materia

<sup>167</sup> Fieger, *o c*, 198. Entiende este autor que el dicho 69a está emparentado con Mt 5,10, y la palabra "corazones" con Mt 5,8, en cuanto al dicho 69b, lo ve como una «combinación libre» de Mt 5,6 y Lc 6,21 Sobre todo esto, cf pp 199-200

<sup>168</sup> Véase el resumen sistemático de la teología gnóstica del *Evangelio de Tomás* en Fieger, *o c*, 281-89

<sup>169</sup> Por eso encuentro sorprendente que Perrin, en su amplio estudio de la enseñanza del Jesús histórico (*Rediscovering the Teaching of Jesus*), no tenga en cuenta las bienaventuranzas, aparentemente, no vea en ellas una auténtica tradición de Jesús Esto representa un cambio silencioso pero importante con respecto a la postura que había sostenido anteriormente en su *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 181-182 «En su formulación actual, estas bienaventuranzas son ciertamente redaccionales, pero no cabe duda de que Jesús enseñó algo muy similar en el contenido» Una seria consideración de las bienaventuranzas falta también en la última obra importante de Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* Quizá influyera en él la opinión de Kasemann, quien, mas que probar, afirma que las bienaventuranzas del sermón de la montaña/llanura son totalmente producto de la profecía cristiana primitiva; cf Ernst Kasemann, "The Beginning of Christian Theology, en *New Testament Questions of Today*, 92-107, esp 100-101

<sup>170</sup> Sobre la opinión de que surgieron (con la excepción de 5,10 y, posiblemente, de unos ligeros toques redaccionales) en una etapa primitiva, anterior a Mateo, de la tradición cristiana, véase, p ej, Walter, "Seligpreisungen", 247-49, cf Frankemolle, "Makarismen", 74, para la posición de que en parte son tradicionales y en parte redaccionales, véase, p ej, Broer, *Seligpreisungen*, 53-63 (hay una lista de opiniones y autores representativos en pp. 53-54)

<sup>171</sup> Véase el tratamiento de la cuestión en Robert A. Guelich, "The Matthean Beatitudes 'Entrance-Requirements' or Eschatological Blessings" *JBL* 95 (1976) 415-34 Uno siente que se han colado aquí de rondón problemas teológicos cristianos ajenos a las principales cuestiones relacionadas con el personaje histórico judío llamado Jesús

<sup>172</sup> Dada su semejanza en la grafía y en la pronunciación, no es extraño que estos dos adjetivos/nombres hebreos aparezcan a menudo indistintamente en el *qere* y el *ketib* de los manuscritos hebreos.

<sup>173</sup> Véase Guelich, *The Sermon on the Mount*, 82-83: «Esta promesa [de heredar la tierra] también sirve de paralelo a *el reino de los cielos* de 5,3. La herencia de la tierra formaba parte de las prerrogativas de que gozaba Israel por ser el pueblo de Dios (Dt 4,1; 16,20) y llegó a convertirse en expresión de la intervención de Dios a favor de ese pueblo en el futuro, como se ve, por ejemplo, en Is 61,7»

<sup>174</sup> Muchos críticos creen encontrar en Mt 11,28-30 algún tipo de tradición subyacente, más que pura redacción mateana, pero difieren sobre qué fuente ha sido utilizada Georg Strecker (*Der Weg der Gerechtigkeit* [FRLANT 82, Gottingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1971] 172-73), tras descartar Q, señala como fuente una

tradiccion especial M, dado que el texto no parece ser de una creacion mateana, por su vocabulario no usual en Mateo, incluidos seis *hapax legomena*. Por su parte, Bultmann (*Geschichte*, 172) explica con vaguedad que 11,28-30 es una cita de un libro sapiencial judío puesta en labios de Jesus. Dibelius (*Formgeschichte*, 281) expresa el sorprendente punto de vista de que el conjunto de 11,25-30 procede de Q, donde formaba una unidad de tres estrofas. Sato (*Q und Prophetie*, 51) rechaza la idea de una creacion mateana, pero duda entre la tradicion M y Q. En cambio, Gerhard Barth, siguiendo a Hirsch y B. W. Bacon, ve en 11,28-30 una creacion de Mateo, cf su "Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus", en Gunther Bornkamm / Gerhard Barth / Heinz Joachim Held (eds), *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968) 96 n. 1. En conjunto, a mi entender, la idea de Strecker sobre una tradicion especial M es la que parte de argumentos filológicos más sólidos.

<sup>175</sup> También Guelich (*The Sermon on the Mount*, 114-15) ofrece un argumento basado en las conexiones verbales entre Mt 5,7-9 y el sermón primitivo perceptible a través de la version lucana. «Cada una de ellas [1 e, las bienaventuranzas de 5,7-9] guarda relación con una de las tres partes principales siguientes de la tradición del sermón, en particular con la forma de esa tradición recogida en Lucas» (p. 114). Tal argumento es por naturaleza más sutil y especulativo, y no todo el mundo verá esas conexiones tan claramente como Guelich.

<sup>176</sup> Cf. Fitzmyer, *Luke* I, 635.

<sup>1</sup> Véase el comentario en Fitzmyer, *ibid.* II, 1045. Es sintomática la preocupación de Marshall (*Luke*, 583) con respecto a que el dicho pueda ser mal interpretado. Este autor resume bien la esencia del mensaje: «Ciertamente, Jesús no intenta dar a entender que hay que hacer el bien simplemente porque produce una recompensa mejor y más duradera, sino que es preciso ayudar a quienes, de puro necesitados, no pueden dar nada a cambio, y dejar la cuestión de la recompensa a Dios».

<sup>178</sup> Para un tratamiento clásico (quizá demasiado clásico) del vocabulario y del concepto de recompensa en la Biblia, cf. H. Preisker / E. Würthwein, "μίσθος, κτλ.", en *TDNT* 4 (1967) 695-728. Ese artículo ofrece abundante material de fuentes paganas griegas, veterotestamentarias, judías y cristianas, pero esta presidido todo él por una determinada perspectiva teológica. Preisker reconoce abiertamente que Jesús y los autores del NT «hablaron muy frecuentemente de recompensa» (p. 728). El modo que tiene Preisker de afrontar este hecho potencialmente embarazoso se percibe con claridad ya en la frase siguiente: «Pero, pese a toda la dependencia formal, es trascendido por completo el concepto judío de recompensa». El artículo está dedicado totalmente a esta tesis y, en consecuencia, se recrea en una caricatura del judaísmo que, según se declara, el NT viene a superar. Se establece una confrontación entre el NT y el dogma del «judaísmo tardío» (1) sobre el esfuerzo y el mérito humano. En la p. 74 leemos: «El judaísmo no se atreve a dejar que el hombre descansa por completo en la gracia de Dios. Destaca el papel del hombre y de su esfuerzo. Tiene la mira puesta en una recompensa merecida y, por tanto, no escapa a la impotencia y la ansiedad». Se admite de pasada que algunos textos rabínicos rechazan la obediencia prestada simplemente por obtener recompensa (p. ej., m. *Abot* 1,3), pero se nos asegura que esas voces «no obtienen eco» (p. 713).

Contra este tipo de presentaciones sesgadas de lo que con más propiedad se denomina "judaísmo primitivo" escribió E. P. Sanders su libro *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), cf. esp. pp. 107-82. Aunque el estudio de Sanders tiene también sus puntos discutibles, constituye una reconfortante enmienda de descripciones más antiguas y menos objetivas del judaísmo de la época de Jesús y de los siglos inmediatamente subsiguientes. Sanders subraya que no hay que convertir

las diferentes declaraciones *ad hoc* de los rabinos en una teología sistemática del mérito. El principal propósito de los rabinos al hablar de castigo y recompensa era afirmar que Dios es justo y motivar a los israelitas para que obedeciesen sus mandamientos. Las declaraciones semejantes a metáforas comerciales deben ser contrabalanceadas con el gran énfasis en la misericordia de Dios y en las facilidades que Dios ofrece al hombre para que expie sus culpas.

Como se podía esperar, Preisker compara su deformada imagen del judaísmo con la enseñanza genuina de Jesús contenida en los Evangelios sinópticos. Tampoco causa sorpresa que, para llegar a esa enseñanza genuina, descarte una buena cantidad de tradición sinóptica que él considera sospechosamente judía y, por ende, con pocas garantías de proceder verdaderamente de Jesús (pp. 715-16). Esto es el desquiciamiento del criterio de discontinuidad. Preisker acepta la autenticidad de algunos dichos sobre recompensa, pero a cambio de hacer su pequeña e insustancial homilía sobre cuánto “trascendió” (palabra muy frecuente en este artículo para solucionar problemas) Jesús su ambiente judío. Por supuesto, es perfectamente correcto subrayar que Jesús, rechazando la idea de que se pueda calcular la recompensa merecida por las propias acciones y “pasar factura” a Dios, puso exclusivamente el acento en la amorosa misericordia e indulgencia de Dios para con los pecadores. Sin embargo, es lamentable que algunos especialistas crean que esto sólo puede quedar de manifiesto estableciendo un contraste entre Jesús y una presentación absolutamente inadecuada del judaísmo primitivo.

<sup>179</sup>No insisto en que la oración causal con ὅτι de 5,10 también menciona el reino, puesto que esa mención podría ser debida a la redacción mateana, que habría creado una “inclusión” entre las bienaventuranzas primera y octava.

<sup>180</sup>Una expresión de esta sospecha se encuentra en el ensayo programático de Eta Linnemann, “Hat Jesus Naherwartung gehabt?”, en J. Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie* (BETL 40, Louvain, Université/Peeters, 1989) 103-10. A mi parecer, Linnemann tiene razón al afirmar que a menudo se dé una expectativa del reino inminente en el Jesús histórico y en varios dichos de los Evangelios, sin haber intentado comprobar la autenticidad de tales dichos ni preguntarse si deben ser entendidos de ese modo. Creo que también acierta al sostener que, probablemente, Mt 10,23, Mc 13,30 y Mc 9,1 no son auténticos y que no se debe hacer una interpretación forzada de dichos como Mt 12,28 || Lc 11,20 para que la expectativa se refiera a un futuro inminente, cuando su sentido natural apunta a la presencia del reino ya en el ministerio de Jesús. Sin embargo, aparte de ser breve e impreciso, el ensayo de Eta Linnemann adolece de varias deficiencias. Primero, esta autora nunca tiene en cuenta los datos convergentes que señalo en el texto, los cuales indican que, en efecto, Jesús consideraba como inminente la llegada del reino. (Tal fallo es más palmario todavía en la posición de “antiinminencia” defendida por uno de los “predecesores” de Linnemann, Ernst Bammel, en su “Erwagungen zur Eschatologie Jesu”, 3-32.) Segundo, no está bastante justificada su afirmación de que la escatología inminente, tanto de Juan inmediatamente antes de Jesús como de la Iglesia cristiana inmediatamente después de él, no apunta a una expectativa inminente en la enseñanza de Jesús. Sobre esta cuestión esencial, Linnemann sostiene la existencia de una discontinuidad total entre el Bautista y Jesús, por un lado, y Jesús y la Iglesia por otro. Eso es posible, pero extraño, y, para que pudiera ser aceptado como la solución más probable, habría que hilar mucho más fino en la argumentación. (En cambio, Sanders [*Jesus and Judaism*, 91-95] convence en mayor medida al decantarse por la continuidad de la escatología inminente.) Tercero, después de descartar la expectativa relativa a un futuro inminente en la enseñanza de Jesús, Linnemann no se libra por completo de caer en el extremo opuesto. Aunque cree que Jesús esperó la futura

venida del reino, la falta de inminencia significa para ella que es preciso interpretar la escatologia de Jesus partiendo de la presencia del reino en su ministerio. Esto es incurrir en el error contrario del cometido por autores como Sanders (*ibid.*, 129-56), tan centrados en el reino futuro inminente que no son capaces de admitir que Jesus tambien hablo del reino como ya presente en su ministerio. Sobre los problemas inherentes a la posicion de Sanders, vease el proximo capitulo, especialmente el estudio de Mt 12,28 || Lc 11,20

<sup>81</sup> Meyer, "Jesus's Scenario", 6

<sup>182</sup> Bruce J Malina, "Christ and Time: Swiss or Mediterranean?" *CBQ* 51 (1989) 1-31. Pero el articulo de Malina tiene sus fallos: por ejemplo, algunos textos del NT son objeto de interpretaciones inverosimiles, y otros, que podrian contrarrestarlas, son pasados por alto. Se tiene la impresion de estar ante una buena observacion llevada demasiado lejos.

<sup>183</sup> Volvere sobre este punto en un capitulo posterior, por ahora, vease su tratamiento en Sanders, *Jesus and Judaism*, 95-106

<sup>184</sup> Cf Sanders, *ibid.*, 91-95

<sup>185</sup> Son los tres dichos en que los criticos basan normalmente sus argumentos sobre la cuestion, vease, p. ej., Lorenz Oberlinner, "Die Stellung der 'Terminworte' in der eschatologischen Verkundigung des Neuen Testaments", en Peter Fiedler / Dieter Zeller (eds.), *Gegenwart und kommendes Reich* (Anton Vogtle Festschrift, SBB, Stuttgart: KBW, 1975) 51-66. Para opiniones de exegetas (p. ej., W. G. Kummel, O. Cullmann y H. Patsch) que sostienen que varios de esos textos proceden del Jesus historico, cf pp. 53-59.

<sup>186</sup> Esto es un lugar comun entre los comentaristas de Mateo, véase, p. ej., Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Matthaus* (THKNT 1, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1972) 284-85. Que tal es especialmente el caso del v. 23 lo afirma Martin Kunzi, *Das Naherwartungslogion Matthaus 10,23: Geschichte seiner Auslegung* (BGBE 9, Tübingen: Mohr [Siebeck], 1970) 177. Un estudio del misceláneo material del discurso, realizado desde un moderno punto de vista critico-literario, es el que ofrece Dorothy Jean Weaver, *Matthew's Missionary Discourse: A Literary Critical Analysis* (JSNTSup 38, Sheffield: JSOT, 1990) 13-16.

<sup>187</sup> Kunzi (*Das Naherwartungslogion Matthaus 10,23*) echa una ojeada a la historia de la interpretacion de este desconcertante dicho, mientras que Weaver (o. c. 99-101) lo interpreta desde la perspectiva critico-literaria. Una lectura del texto en el nivel de la redaccion mateana, que a la vez trata de hacer una moderna hermeneutica por medio de la tipologia, puede encontrarse en Charles H. Griblin, "Theological Perspective and Matthew 10:23b" *TS* 29 (1968) 637-61.

Como observa Kunzi, "no habreis terminado [οὐ μὴ τελεσητε]" podria referirse a ir por todas las ciudades de Israel huyendo o proclamando el reino, Kunzi se inclina por esto ultimo (p. 178). Como sucede con muchos otros enigmas secundarios de este dicho, la decision que se tome no afecta considerablemente al juicio global sobre su autenticidad, por lo cual no sera objeto de un estudio aparte. Coincido con Kunzi en que la expresion "las ciudades de Israel" alude a las ciudades de Palestina (y no tiene un sentido mas amplio, metaforico).

<sup>188</sup> Junto con Kunzi (o. c. 178) y Helmut Merklein (*Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 55), estimo que Mt 10,23 no esta compuesto de dos dichos originalmente independientes que fueron unidos con posterioridad (contra la opinion de Kummel, *Promise and Fulfilment*, 61-62). El esquema quaiastico al que se ajusta todo el versiculo (oracion temporal con un verbo en subjuntivo + oracion principal con

verbo en segunda persona del plural indicando una acción relacionada con una ciudad [de Israel] + la fórmula solemne “en verdad” en el centro del dicho + oración principal con verbo en segunda persona del plural indicando una acción relacionada con las ciudades de Israel + oración temporal con verbo en subjuntivo) parece demasiado perfecto para ser una feliz coincidencia derivada de la fusión secundaria de dos dichos independientes

<sup>189</sup>Boring (*The Continuing Voice of Jesus*, 250-51) sugiere que Mt 10,23 proporcionaba «unas palabras de Jesús resucitado con las que solucionar una situación ambigua para la que no había en la tradición un dicho claro o satisfactorio del Señor». El problema consistía en que algunos dichos de Jesús correspondientes a la tradición primitiva exhortaban a la firmeza frente a la oposición, por lo cual parecían prohibir la huida a otra ciudad como signo de derrota y/o cobardía. Pero, en ocasiones, permanecer en una ciudad hostil y aceptar el martirio podía poner en peligro la misma misión encomendada a los misioneros por el Señor resucitado, y Mt 10,23 vendría a legitimar la huida en esos casos. Boring ve esto como un ejemplo de la creencia de los primeros cristianos en que el Espíritu podía hablar a través de los profetas de la comunidad para justificar una ruptura con la tradición

<sup>190</sup>Kunzi, *Das Naherwartungslogion Matthaus 10,23*, 179.

<sup>191</sup>Así Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 55, véase también Oberlinner (“Die Stellung”, 64-65), quien observa que la actividad misionera de los discípulos adquiere en Mt 10,23 una especie de existencia independiente. Si realmente hubo una misión de los discípulos durante el ministerio público de Jesús, debió de ser más bien un breve periodo de intensa actividad con la que apoyar y extender la propia misión de Jesús dirigida a Israel. En cambio, la misión de los discípulos ha pasado a ser en Mt 10,23 un motivo de reflexión y un problema teológico por derecho propio

<sup>192</sup>Es interesante señalar que Perrin, después de haber defendido la autenticidad de Mt 10,23 basándose en que se trata de una profecía no realizada (*The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 83), decidió negar esa autenticidad en una nueva obra (*Rediscovering of the Teaching of Jesus*, 201-2) con argumentos bastante aproximados a los que acabo de exponer en el texto. Queda aquí en evidencia una importante cuestión metodológica. La existencia de una profecía no cumplida entre los dichos de Jesús es ciertamente indicio de un estrato de tradición más bien primitivo que tardío. Pero determinar si la profecía primitiva no cumplida procede de tiempos de Jesús o de los primeros días de la Iglesia es algo que hay que investigar caso por caso. Una vez más, vemos los límites del criterio de dificultad. Es muy posible que el texto de Mt 10,23 causase algo de embarazo a la Iglesia de la segunda o tercera generación. Sin duda parece haber resultado embarazoso para la Iglesia patristica primitiva, el v. 23b jamás es citado antes de Orígenes y pocas veces después de él (cf. Kunzi, *Das Naherwartungslogion Matthaus 10,23*, 165, si bien el propio Kunzi [p. 181] niega que la razón del silencio en la Iglesia primitiva fuera el embarazo). Por supuesto, que el dicho pudiese causar dificultad a la Iglesia neotestamentaria posterior o patristica no prueba su procedencia de Jesús. Luego, está la cuestión de cómo entendió Mateo el *logion* en la redacción final de su Evangelio. Mi opinión es que posiblemente lo reinterpretó como una referencia a la venida de Jesús resucitado a su Iglesia, en calidad de Hijo del hombre exaltado, en la escena final de su Evangelio: una especie de “parusía proléptica” (cf. Meier, *Matthew* [New Testament Message Series], 110-11), similarmente, Levine, *The Social and Ethnic Dimensions*, 51. Sobre otras sugerencias (una cita de Jesús con los apóstoles durante la breve misión de los Doce, el acontecimiento de Pentecostés, la difusión del Evangelio y el crecimiento de la Iglesia, la crisis producida por la primera guerra judía), cf. Beasley-Murray, *Jesus and the*

*Kingdom of God*, 283-91, esp 285-86, Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 251, y toda la monografía de Kunzi

La opinión de que Mt 10,23 es una creación de la Iglesia primitiva se encuentra, entre otros, en Grasser, *Das Problem*, 138, Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 250-52 (p 250 «El dicho de 10,23 es un ejemplo particularmente notable de adición de un dicho a la tradición por parte de un profeta cristiano»), y Gnlika, *Jesus von Nazareth* (p 154 «Hoy, casi por unanimidad, este dicho es atribuido a la situación postpascual») Kunzi (*Das Naherwartungslogion Matthaus 10,23*, 180) y Beasley-Murray (*Jesus and the Kingdom of God*, 289-91) se cuentan entre los críticos contemporáneos que sitúan el origen del *logion* en el Jesús histórico, pero ninguno de ambos es riguroso en su razonamiento. Sobre todo la argumentación de Beasley-Murray, que pretende basarse en la seria consideración de que Jesús era judío, no puede ser presentada como un modelo de claridad ni de coherencia.

<sup>13</sup> El gran resumen de su tesis, “La solución de la escatología consecuente”, se encuentra en el capítulo 21 de su *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 vols (Siebenstern-Taschenbuch 79/80, München/Hamburg Siebenstern Taschenbuch, 1966, 1ª ed 1906) II, 402-50, trad. esp. *Investigaciones sobre la vida de Jesús* (Valencia Edicep, 1990)

<sup>14</sup> Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 286

<sup>15</sup> La historia de la interpretación de Mc 9,1 parr (con un apéndice sobre Mc 13,20 parr) se encuentra en Martin Kunzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par Geschichte seiner Auslegung* (BGBE 21, Tübingen Mohr [Siebeck], 1977)

<sup>16</sup> Significativamente, incluso Rodolf Pesch, que defiende la existencia de un relato premarcano coherente de la pasión, comprendido entre 8,27 y 16,8 (*Das Markusevangelium* II, 1-2), cree ver en 8,34-38 una cadena de dichos independiente que no figuraba en el primitivo relato de la pasión, sino que fue añadida por Marcos. Según Pesch, fue también Marcos quien agregó 9,1 a esa cadena (p 57). Aunque el crítico conservador Vincent Taylor juzga auténticos todos los dichos de 8,34-9,1, admite que la perícopa «consiste en extractos de una colección de dichos insertada en ese punto por razones de oportunidad» (*The Gospel According to St Mark*, 380)

<sup>17</sup> Sin entrar en la cuestión del Jesús histórico, lo cierto es que, en este dicho, la redacción de Marcos y la tradición premarcana identifican a Jesús con el Hijo del hombre. Esto lo admite incluso Todt, quien afirma que el Jesús histórico no dijo ser el Hijo del hombre, cf E. H. Todt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, 42

<sup>18</sup> Véase Oberlinner, “Die Stellung”, 63

<sup>19</sup> Como muchos otros críticos, Schlosser (*Le règne de Dieu* I, 323) estima que la fórmula introductoria *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* es típica de la redacción marcana. También coincide con la mayor parte de sus colegas en juzgar los versículos paralelos Mt 16,28 y Lc 9,27 como simples reelaboraciones de Mc 9,1 efectuadas por Mateo y Lucas. En consecuencia, se hará caso omiso de ambos versículos en lo que sigue.

<sup>20</sup> Así Pesch, *Das Markusevangelium* II, 67, cf también Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 177

<sup>21</sup> El carácter artificial de la conexión hace improbable, a mi entender, que el propio Marcos crease 9,1, como sostiene Perrin en *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 199-200. Pero, aun cuando Perrin estuviera en lo cierto, lo esencial de mi posición seguiría siendo válido: el dicho no procede del Jesús histórico.

<sup>22</sup> Sobre todo esto, véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 187-88. En las pp 188-89 hace ver que el dicho tampoco es compatible con la resurrección de Jesús, el crecimiento de la Iglesia y la destrucción de Jerusalén en el año 70. Una

exclusión similar de alusiones poco probables (a veces apoyada en la historia de la exégesis de este dicho) es la efectuada por Kunzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par*, 199-203

<sup>203</sup> Cf. al respecto Beasley-Murray, *o c*, 187-88. Como señala Merklein, Mc 9,1 pudo resultar embarazoso para una comunidad cristiana de finales del siglo I, pero no para la comunidad más primitiva, que aún no había sentido como problema el llamado “retraso de la parusía”. Por eso parece probable que, al igual que Mt 10,23, tenga un temprano origen en la primera generación cristiana. Para un intento acríctico de atribuir el dicho al Jesús histórico y hacerlo alusivo a su resurrección, cf. Heinz Giesen, “Mk 9,1 - ein Wort Jesu uber die nahe Parusie”. *TTZ* 92 (1983) 134-48

<sup>204</sup> De hecho, esto es un argumento contra la autenticidad de cualquiera de los tres dichos que establecen un límite de tiempo, cf. Oberlinner, “Die Stellung”, 53-59

<sup>205</sup> Sobre la inutilidad de intentar eludir el sentido natural de 9,1, véase Anton Vogtle, “Exegetische Erwagungen uber das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu”, en *Gott in Welt* (Karl Rahner Festschrift, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1964) I, 608-67, esp. 611-12. Es revelador que, para salvar la autenticidad de Mc 9,1, Schlosser (*Le règne de Dieu* I, 349) admita que la distinción entre los vivos y los muertos, expresada por “algunos” (τινες), fue introducida secundariamente. Pero ése es un recurso desesperado; nada indica que “algunos” sea precisamente lo no original en el *logion*

<sup>206</sup> Schlosser (*Le règne de Dieu* I, 327-42) subraya la gran cantidad de semitismos presentes en el dicho.

<sup>207</sup> Así pues, no se puede recurrir a la referencia concreta de “algunos de los que están aquí” para arguir que el dicho solo tiene sentido en labios del Jesús histórico y dirigido a sus discípulos. Igualmente lo tiene en labios de un profeta cristiano y dirigido a su comunidad particular (contra la opinión de Schlosser, *o c* I, 344). En la p. 349, Schlosser toma como base la forma perfecta del participio ἑστηκοτων para sostener que se refiere al restringido grupo de discípulos más próximo a Jesús. Sin embargo, como en otros casos —pensemos en ἠγγικεν de Mc 1,15 y en el participio perfecto ἐληλυθειαν de Mc 9,1—, no se puede saber con seguridad qué forma verbal aramea está representada por el perfecto griego. No siempre es fácil determinar el valor exacto del perfecto cuando no es de indicativo.

<sup>208</sup> Bédé Rigaux (*Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens* [EBib; Paris: Gabalda, Gembloux-Duculot, 1956] 524-51) tiene razón al explicar que la cuestión candente para los tesalonicenses no es la doctrina básica cristiana sobre la parusía o la resurrección de los muertos (acontecimientos que se presuponen), sino el problema concreto de cuál será la suerte de los cristianos que hayan muerto antes de la parusía. ¿Quedarán de algún modo olvidados o serán tenidos en cuenta sólo después de que Jesús venga glorioso a llevarse con él a los que aún vivan? Esa posibilidad es lo que tiene en vilo a los tesalonicenses. La respuesta de Pablo a su angustiada pregunta es un claro “no”. El orden será el contrario del que ellos temen: primero, los muertos resucitarán (1 Tes 4,16), y sólo entonces «nosotros, los que estemos con vida» seremos arrebatados con ellos entre las nubes y saldremos por los aires al encuentro del Señor (4,17). Sobre todo esto, cf. John Gillman, “Signals of Transformation in 1 Thessalonians 4:13-18” *CBQ* 47 (1985) 263-81, esp. 268-71. Gillman defiende con razonamientos convincentes la esencial compatibilidad de la doctrina paulina sobre la resurrección, expuesta en 1 Tes 4,13-18 y 1 Cor 15,51-53. Aunque el primero de los dos textos pone mayor énfasis en la continuidad, y el segundo subraya más la transformación de los vivos, ésta ya es insinuada en 1 Tes 4

<sup>207</sup> Como nota Gordon D. Fee (*The First Epistle to the Corinthians* [NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1987] 799), lo que preocupa a Pablo en 1 Cor 15,51 es «la naturaleza del cuerpo que adoptaran los creyentes en la resurrección. También ellos [1 e, los vivos] tendrán que sufrir una transformación que los haga aptos para la inmortalidad». Schlosser (*Le regne de Dieu* I, 343-44) señala correctamente las diferencias entre los tres textos. Pero, aunque acierta al subrayar la disparidad de los problemas que en ellos se abordan, no aprecia las similitudes de fondo que apuntan hacia la primera generación cristiana como la matriz de los tres pasajes.

<sup>210</sup> Vease Boring, *The Continuing Voice of Jesus*, 161, 164. Raymond F. Collins («The First Letter to the Thessalonians» *NJBC* 778 [#33]) observa acerca de 1 Tes 4,15: «Aunque algunos comentaristas siguen viendo en ese texto un dicho del Jesús histórico, ya sea similar a Mt 24,30 o un *agraphon* y otros lo consideran como una revelación personal hecha a Pablo, lo más probable es que el apóstol este empleando una frase de la profecía cristiana primitiva». Lleva a cabo una detenida y convincente defensa de esa opinión David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and in the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 253-56. Para un examen de otros puntos de vista, cf. Rigaux, *Les épîtres aux Thessaloniciens* 538-39. Como Rigaux, David Hill (*New Testament Prophecy* [Atlanta: John Knox, 1979] 130) se inclina por la idea de que la expresión ‘palabra del Señor’ de 1 Tes 4,15 se refiere globalmente a la enseñanza apocalíptica de Jesús.

<sup>2</sup> Cf. Boring, *The Continuing Voice of Jesus* 161, 164, 236. Fee (*The First Epistle to the Corinthians* 800 n. 17) comenta: «Aunque no se puede afirmar con seguridad, probablemente hay aquí un reflejo de 13,2, donde Pablo, como profeta, ha recibido una revelación especial, una especie de conocimiento carismático (cf. 12,8)». Aune (*Prophecy in Early Christianity* 250) empieza su estudio de 1 Cor 15,51-52 observando: «Buena parte de los especialistas modernos consideran 1 Cor 15,51-52 como una revelación profética recibida por Pablo». Acto seguido, trata de demostrar esa afirmación analizando la forma, el contenido y la función del oráculo. Hill (*New Testament Prophecy* 131), inmediatamente después de examinar 1 Tes 4,15, declara: «Con mucha mayor seguridad se puede apuntar a Rom 11,25 y a 1 Cor 15,51 como ejemplos de revelación profética de misterios por parte de Pablo».

<sup>22</sup> Así, p. ej., Boring, *o. c.*, 236. Otros, como Beasley Murray (*Jesus and the Kingdom of God* 192), prefieren ver en el una consciente adaptación de un dicho más antiguo, el de Mc 13,30. En cualquiera de ambos casos, no procede del Jesús histórico. Siguiendo una línea de razonamiento algo diferente, Gnlika llega a la misma conclusión de inautenticidad en *Jesus von Nazaret* 154-55. Una larga lista de críticos del siglo XX que afirman o niegan la autenticidad del *logion* se puede encontrar en Kunzi. *Das Naherwartungslogion Markus 9 1 par.* 193-95. Habiendo dedicado Kunzi toda una monografía a estudiar la historia de la interpretación del dicho, resulta decepcionante verlo decidir sobre su autenticidad de modo sumario y acritico, sin una aplicación seria de los criterios de historicidad (pp. 204-7). Con igual rapidez resuelve luego la cuestión teológica de un aparente error por parte de Jesús, haciendo unas oscuras observaciones sobre el desarrollo y extensión de la historia de la salvación, en clara dependencia de las ideas de Oscar Cullmann (pp. 207-12).

<sup>213</sup> La historia de la exégesis de Mc 13,30 parr. es tratada en un apéndice del mencionado libro de Kunzi (pp. 213-24). Dado el modo acritico con que este autor decide sobre la autenticidad de Mc 9,1, no sorprende ver que, en el caso de Mc 13,30, despache la misma cuestión con este simple comentario en la p. 224: «Como en Mt 10,23 y Mc 9,1 parr., nada indica que no se pueda aceptar como auténtico este dicho».



<sup>214</sup> Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* 54. Si Merklein ve en Mc 9,1 una creacion cristiana, con mayor motivo tiene que ver Mc 13,30. Pero incluso Schlosser –para quien 9,1 es un dicho autentico alterado en su forma– admite el caracter secundario de 13,30.

<sup>215</sup> Asi Anton Vogtle en su articulo 'Exegetische Erwagungen', 647. La poca solidez de todas esas teorias sobre si tal versiculo depende de tal otro se revela en el hecho de que Vogtle, en una ulterior reflexion, suscitada por la obra de Pesch, cambio de opinion y opto por la idea de que Mc 13,30 fue creado realmente sobre la base de 9,1, cf. Vogtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, 100, incluida la n. 52. Para autores que se decantan por una u otra opinion, veanse las referencias ofrecidas en las notas de Schlosser, *Le regne de Dieu* I, 352-53, y Beasley Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 190-93, 381-82.

<sup>216</sup> Vease, p. ej., Jan Lambrecht, *Die Redaktion der Markus Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung* (AnBib. 28, Biblical Institute, 1967), se ofrece una sintesis de varias teorias en pp. 8-12.

<sup>21</sup> Comparese la vision que ofrece Rudolf Pesch de Mc 13 en *Naherwartungen. Tradition und Redaction in Mk 13* (Kommentare und Beitrage zum Alten und Neuen Testament, Dusseldorf: Patmos, 1968) con la que presenta en su comentario posterior, *Das Markusevangelium* II, 264-318. En *Naherwartungen*, Pesch distingue cuidadosamente entre los cumulos premarcanos de tradicion (dichos sobre persecucion en 13,9-11, 13a, dos *logia* de 13,31-32, y una "sinopsis apocaliptica" que debe ser leida siguiendo rigurosamente este orden: 13,6-22, 7b-8, 12, 13b-14, 17, 18[?], 19, 20a-24, 27) y la abundante redaccion marcana (en la que se pueden incluir los vv. 1, 5, 7, 10, 21, 29, 30, 35-37), la cual permitio a Marcos introducir la "sinopsis" en su Evangelio junto con otros dichos de la tradicion de Jesus. En cambio, en su comentario en dos volumenes sobre Marcos, Pesch paso a considerar a Marcos como un redactor moderado. Por eso, la mayor parte de Mc 13 le parece ahora un discurso apocaliptico tradicional, al que el evangelista aporto unicamente los vv. 1, 2, 23, 32, 33-37. En *Naherwartungen* Pesch atribuye claramente el v. 30 a redaccion marcana (pp. 181-87), mientras que en el comentario, aun sin llegar a considerar ese versiculo como un dicho autentico de Jesus, estima que forma parte del discurso tradicional (*Markusevangelium* II, 305-11).

Similarmente, como ya he señalado, Anton Vogtle cambio con el tiempo de opinion sobre el origen de Mc 13,30. A la vista de esos giros de ciento ochenta grados en especialistas de primera fila, procuro desarrollar mi argumento sobre 13,30 dentro de una vision panoramica, no utilizando ninguna elaboracion detallada sobre su tradicion y redaccion, sino observaciones generales poco susceptibles de suscitar amplia polemica. De esta forma, mi posicion respecto a 13,30 no tiene que depender de ninguna teoria (a menudo enrevesada) sobre el desarrollo del cap. 13 de Marcos en general ni de Mc 13,30 en particular.

<sup>218</sup> Asi, junto con muchos otros comentaristas, Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, 260. Incluso exegetas conservadores como C. E. B. Cranfield (*The Gospel According to Saint Mark* [Cambridge Greek Testament Commentary, Cambridge University, 1959], 390) admiten el caracter miscelaneo del capitulo. Grundmann observa que los especialistas dudan entre estas dos posibilidades: 1) la fuente basica de Mc 13 es un apocalipsis judio, al que fueron añadidos dichos cristianos; 2) se trata de una serie de dichos de Jesus que fue ampliada con la adiccion de material procedente de la apocaliptica judia. En cualquiera de ambos casos es preciso dividir esos dichos entre los del Jesus historico y los pronunciados por profetas cristianos en nombre de Jesus. Las opiniones de diferentes autores sobre la cuestion son descritas detalladamente por Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 498-99.

<sup>219</sup> Para varias teorías sobre el desarrollo de los acontecimientos históricos relacionados con los planes de Calígula respecto al templo de Jerusalén, cf. Anthony A. Barrett, *Caligula The Corruption of Power* (New Haven/London Yale University, 1989) 188-91.

<sup>220</sup> Sobre la parábola de la higuera comenta Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 520) «La higuera es mencionada porque en Palestina, donde la mayor parte de los árboles son de hoja perenne, la subida de la savia a las ramas de la higuera y la aparición de hojas constituyen un indicio seguro de que el invierno ya ha pasado». Mann (*Mark*, 534) subraya lo fiable que es el «pronóstico» de la higuera «La gradual foliación de la higuera es siempre el primer signo seguro de que la primavera ha llegado. En cambio, el almendro muchas veces florece prematuramente, y sus flores sufren los efectos de una helada tardía».

<sup>221</sup> En el texto griego, no está expresado el sujeto de ἐγγυς ἐστίν, («esta cerca»). La descripción de la venida del Hijo del hombre es el contexto inmediatamente precedente (13,24-27) y, por tanto, el sujeto más probable. Sin embargo, cabe también la posibilidad de un sujeto más vago como «el fin» (τὸ τέλος en el v. 8). En todo caso, la cuestión no reviste demasiada importancia, puesto que la venida definitiva del reino de Dios y la venida del Hijo del hombre entre las nubes son esencialmente el mismo acontecimiento.

<sup>222</sup> Así, acertadamente, Kunzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par* 224.

<sup>223</sup> Más concretamente, se trataba de un altar y/o imagen del dios semítico 'Baal de los cielos' (*ba al shamen*), el equivalente a Zeus Olímpico del panteón griego, sobre esto, cf. Hartmann / Di Lella, *The Book of Daniel*, 299.

<sup>224</sup> Véase al respecto la explicación y la bibliografía citada por Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 328-29.

<sup>225</sup> Cf. Oberlinner, 'Die Stellung', 62.

<sup>226</sup> Después de considerar otras interpretaciones de «esta generación (p. ej., el pueblo judío hasta el fin del mundo o todos los creyentes)», Kunzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par*, 224) concluye atinadamente que este es el único significado posible de dicha expresión en el contexto inmediato y en el más amplio del Evangelio.

<sup>227</sup> Es lo que, con razón, afirma Oberlinner, 'Die Stellung', 62.

<sup>228</sup> Si un profeta cristiano hubiera sido el primero en formular Mc 13,32, este dicho habría sido entendido originalmente como una declaración de Jesús resucitado expresada por medio de su profeta. Solo secundariamente, una vez insertado en su actual contexto, el dicho habría pasado a ser visto como una declaración de Jesús durante su ministerio público.

<sup>229</sup> Para una lista de críticos del siglo xx que afirman o niegan la autenticidad de Mc 13,30, cf. Kunzi, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par*, 221-24.

<sup>230</sup> Esta es la conclusión de Oberlinner, 'Die Stellung', 65-66.

<sup>231</sup> Kunzi, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10,23 y Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par*.

<sup>232</sup> Véase su *Geschichte*, 128-30. Para Bultmann, Mc 9,1 es «sin duda, una formulación de la comunidad», Mt 10,23, «claramente, una profecía cristiana del tiempo de la misión [de la Iglesia]», y Mc 13,30, un dicho inexistente en su forma actual, posible «variante de 9,1, que fue reformulado para el contexto en que ahora se

halla» Sin embargo, Bultmann cree también posible que 9,1 perteneciese originalmente a la conclusión del apocalipsis judío subyacente al cap. 13 de Marcos

<sup>233</sup> Vease, p. ej., Marcus J. Borg, *Jesus A New Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1987) 14, 20 nn. 25 y 26, 168 n. 28, y la bibliografía allí citada

<sup>234</sup> Dodd, *The Parables of the Kingdom* cf. pp. 61, 82, 103 y 113-114, donde hay ideas típicas del punto de vista que él sostiene. Un buen resumen de su análisis de varias parábolas se encuentra en las pp. 129-30. «Parece posible, por tanto, asignar a todas estas parábolas “escatológicas” una aplicación dentro del contexto del ministerio de Jesús. Su fin era reforzar el llamamiento dirigido por él a los hombres a que reconociesen que el reino de Dios estaba ya presente con todas sus trascendentales consecuencias [en su ministerio terreno]» Según Dodd, la Iglesia primitiva adaptó esas parábolas de Jesús para hacerlas alusivas a una crisis universal aun futura, la segunda venida de Cristo

<sup>235</sup> Es interesante notar que, en algunas obras sobre la predicación escatológica de Jesús relativa al reino, las bienaventuranzas son tratadas bajo la rubrica de ‘el reino de Dios como un don presente’ (asi, p. ej., Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 202-3). Esto podría parecer justificado en cierto modo por el texto, dado que la primera bienaventuranza concluye con la declaración “porque de ellos es [presente griego  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ ] el reino de Dios”. Sin embargo, el presente del verbo  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  no prueba fehacientemente el sentido de las bienaventuranzas en labios de Jesús. En hebreo y en arameo, el verbo ‘ser’ se omite frecuentemente en ese tipo de oraciones (nominales o declarativas). Tal es el enfoque aplicado por Franz Delitzsch a Mt 5,3 en su traducción del Nuevo Testamento al hebreo bíblico. La oración causal con  $\delta\tau\iota$  de Mt 5,3 se lee en su hebreo *ki labem malkut hashshamayim* (literalmente, “porque para ellos [es] el reino de los cielos”). En otros tiempos, el lugar del verbo “ser” es ocupado, en el arameo o en el hebreo bíblico, por un pronombre (*hu* o *hi*) o por un sustantivo capaz de admitir un sufijo pronominal (*yesh* en hebreo, *itai* en arameo), en los dos casos, el tiempo no es indicado por la palabra misma y tiene que ser deducido del contexto. Por eso, en el hipotético arameo de las tres bienaventuranzas medulares de Q, el verbo copulativo elíptico se puede interpretar muy bien como futuro, puesto que en futuro estaban las oraciones correspondientes de las bienaventuranzas segunda y tercera.

De hecho, incluso en el texto griego actual, muchos comentaristas señalan que el presente  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  se puede entender fácilmente como un ‘presente proleptico’, que anticipa en el presente (dando fuerza a la palabra de Jesús) el bien futuro del reino, ya experimentado parcialmente en el ministerio de Jesús. Interpretando en el nivel del Evangelio de Mateo, Luz (*Matthew* I, 235) observa «Mt 4,17 y el tiempo futuro de los vv. 49 dejan claro que [el reino] pertenece aun al futuro». De hecho, Davies y Allison (*Matthew* I, 445) hacen hincapié en el sentido futuro «No es que los pobres posean ya el reino (es posesión de Dios) ni que el reino este constituido por los pobres. El significado es más bien “A los pobres les será dado el reino de los cielos”». Sin embargo, Guelich (*The Sermon on the Mount*, 76) subraya el aspecto presente del reino, por lo cual interpreta el presente de  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$  en su valor propio.

## El reino de Dios

### La venida de Dios con poder para reinar

#### PARTE III. EL REINO YA PRESENTE

#### I. Introducción

En el capítulo anterior hemos visto que todo intento de despojar al Jesús histórico de su mensaje escatológico relativo al reino va contra la evidencia. En particular llegábamos a la conclusión de que la venida definitiva, futura e inminente del reinado de Dios ocupó un lugar central en la proclamación de Jesús.

La cuestión que ahora debemos plantearnos es si Jesús consideraba esa venida final del reino de Dios como puramente futura o si afirmó de alguna manera que el reino estaba ya presente —siquiera de un modo parcial y simbólico— en sus propias palabras y acciones. Es una cuestión especialmente acuciante, dada la clara división de opiniones que sobre ello reina entre los críticos. Como hemos visto, algunos especialistas excluyen la escatología futura de la predicación del Jesús histórico (p. ej., Marcus J. Borg y C. H. Dodd, en lo relativo a las parábolas sobre el reino)<sup>1</sup>. Otros, en cambio, niegan rotundamente que la escatología de Jesús gravite en torno al presente, hasta el punto de excluir o minimizar toda enseñanza de Jesús en la que se describa el reino como ya presente en su ministerio.

Es significativa a este respecto la incomodidad que produce a E. P. Sanders hablar del reino no sólo como futuro, sino también presente. Aun reconociendo en Jesús la idea de que Dios actuaba a través de él durante su ministerio, Sanders recalca que Jesús pone el acento en el reino como inminentemente futuro. Al referirse a la acción presente de Dios en Jesús, Sanders prefiere formulaciones como «él [Jesús] era el portavoz, el agente

de Dios... Muchos de los dichos que algunos han considerado alusivos a la presencia del reino apuntan en realidad a la idea que Jesús tenía de su propia importancia»<sup>2</sup>. En lo tocante a cómo veía Jesús el reino, Sanders afirma que lo que define esa visión «es primordialmente su carácter de acontecimiento futuro»<sup>3</sup>. De hecho cree preferible, al estudiar los dichos de Jesús sobre el presente y el futuro, «distinguir los conceptos a que se refiere la palabra “reino”»<sup>4</sup>. Esto puede explicar por qué el propio Sanders se retrae de emplear “reino” cuando habla de cómo entendía Jesús la acción de Dios en su ministerio.

Obviamente, la clave de la cuestión no reside en lo que a priori pueda parecer verosímil al hombre de hoy, sino en lo que dijo e hizo el mismo Jesús. ¿Indican sus palabras y acciones que, paradójicamente, el reino prometido por él para un futuro próximo estaba ya, de alguna extraña manera, presente en su ministerio? A ciertas mentes modernas tal paradoja puede parecerles una contradicción intolerable. Sin embargo, por señalar un caso análogo, a lo largo del AT y del NT encontramos declaraciones, aparentemente contradictorias, sobre el gobierno divino de los acontecimientos y la responsabilidad humana que han llevado a más de un teólogo cristiano a desviaciones o incluso a la hoguera<sup>5</sup>. Para la antigua mentalidad semítica, como en nuestros días para la de muchos pueblos del tercer mundo, no representaba un gran problema el principio de no contradicción, por grande que sea el respeto a tal principio en la lógica occidental. Consecuentemente, en este capítulo tendremos como objetivo principal averiguar si el Jesús histórico habló del reino como ya presente en su ministerio. La cuestión de si esa enseñanza supuso contradicción, cambio de sentido o revisión en la proclamación de Jesús de un reino futuro, pero inminente, y, en tal caso, de qué manera, tiene su tratamiento oportuno en un momento posterior, por lo cual no debe interferir en nuestro estudio inicial de los datos disponibles.

Vamos a empezar ese estudio examinando varios dichos de Jesús sobre Juan Bautista que podrían implicar una presencia del reino en el ministerio de Jesús (el segundo “bloque del Bautista” de Mt 11,2-19 par.). Luego dedicaremos nuestra atención al testimonio más relevante sobre la presencia del reino en el ministerio de Jesús, Lc 11,20 par.: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». Echaremos también una ojeada a la críptica aseveración –objeto de muy diversas traducciones– que figura en Lc 17,21: «El reino de Dios está entre vosotros». Estos dos dichos parecerán ofrecernos una buena base para la idea de un reino presente; pero luego descubriremos que otro famoso dicho de Jesús, «El reino de Dios está a llegar» (Mc 1,15), es mucho más problemático y conviene examinarlo aparte. Nuestro estudio inicial de los datos concluirá con la consideración de dos dichos in-

terconectados, que no mencionan explícitamente el reino, pero dan a entender su presencia en el ministerio de Jesús: la bienaventuranza que felicita a quienes ven lo que ven los discípulos (Lc 10,23-24 par.) y el rechazo del ayuno voluntario por parte de Jesús (Mc 2,18-20 parr.).

## II. Dichos ya examinados

### Segundo “bloque del Bautista” (Mt 11,2-19 parr.)

Un medio relativamente “indoloro” de abordar esta ardua y complicada cuestión es volver sobre varios dichos de Jesús que ya hemos examinado en otros contextos y juzgado auténticos. Al final del capítulo precedente señalé que tanto la invitación de Jesús a sus discípulos a llamar a Dios *’abba’* al rogarle por la venida del reino, como su paradójica declaración en las bienaventuranzas de que los infelices serán felices, insinúan que el reino futuro ejerce ya un poder transformador sobre el presente del creyente. Éste se encuentra ya, en cierto sentido, bajo el influjo del reino escatológico de Dios. Pero ello no significa que el reino esté ya presente. ¿Habrá, entre los dichos ya explorados, alguno que vaya más lejos que el padrenuestro o las bienaventuranzas en indicar que el reino escatológico está ya presente en vida de Jesús y a través de su actividad?<sup>6</sup>

Un campo de investigación prometedor es el segundo “bloque del Bautista”, procedente de Q (Mt 11,2-19 || Lc 7,18-23; 16,16), que examinamos en el capítulo 13. Como vimos allí<sup>7</sup>, con la excepción de Mt 11,12-13 || Lc 16,16, la correspondencia palabra por palabra entre las dos versiones del referido bloque llega a un grado sorprendente, sobre todo en el caso de los dichos que componen su núcleo. Al parecer, éstos alcanzaron tempranamente una formulación bastante fija en la tradición Q. Asimismo conviene señalar que el problema de la relación de Jesús con el Bautista no halla resolución en los títulos cristológicos ni en las estructuras conceptuales típicas de las “altas cristologías” que se encuentran en los Evangelios. Aparte de estas consideraciones generales, se puede decir que también en las unidades individuales del bloque hay indicios de tradiciones auténticas de Jesús.

En la primera unidad (Mt 11,2-6 par.), al hablar por medio de sus enviados, Juan no aborda la cuestión de la identidad de Jesús con ninguna de las principales categorías cristológicas de la Iglesia primitiva. Se limita a plantear una pregunta vaga, abierta, que sugiere, sin llegar a definirla, alguna figura escatológica: «¿Eres tú el que viene [i. e., “el que tenía que venir”]»?». Ni el judaísmo precristiano ni el documento Q utilizaron “el que viene” como un título fijo para referirse al Mesías o a algún otro personaje escatológico. Nada en la pregunta ni en el contexto sugiere que el des-

concierto de Juan con respecto a la personalidad de Jesús sea una artimaña para enviarle sus discípulos. Tampoco se puede percibir en la pregunta el grito angustiado de alguien que siente vacilar su fe en Jesús, pues no hay en el contexto inmediato ni en el global de Q indicio de que Juan hubiese tenido jamás esa fe. Juan está tanteando el terreno ante la posibilidad de que, contrariamente a sus anteriores expectativas, Jesús, el sanador y el predicador de la buena noticia, y no un juez airado, pueda ser el instrumento del desenlace que se avecina<sup>8</sup>. Sin embargo, también la otra posibilidad, la de que Jesús no sea el esperado, tiene un carácter real para Juan y sus discípulos (“¿o hemos de esperar a otro?”). Si la perícopa procede del cristianismo primitivo y fue ideada con el fin de persuadir a los discípulos del Bautista para que se hiciesen cristianos, parece bastante curiosa la forma de propaganda elegida.

Al igual que la pregunta del Bautista, la respuesta de Jesús no contiene claras afirmaciones cristológicas similares a las formuladas por la Iglesia primitiva. Jesús responde a Juan de una manera indirecta y alusiva, enumerando los resultados de su propia actividad pública y dejando que el Bautista saque la conclusión por sí mismo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres reciben la buena noticia (Mt 11,5 par.). Si el texto de Q refleja con alguna fidelidad la verdadera respuesta, entonces Jesús posiblemente hizo una alusión a varios pasajes del libro de Isaías, donde esas curaciones milagrosas simbolizan la redención de Israel llevada a cabo por Dios y el regreso del pueblo a una Jerusalén renovada<sup>9</sup>.

De ser así, la respuesta de Jesús revela un desplazamiento del acento con respecto al ministerio de Juan. Aunque mantiene de éste la advertencia sobre un final inminente, la amenaza de un juicio y castigo a los que desoyen la llamada al arrepentimiento y, probablemente, también el rito del bautismo, Jesús pone el énfasis en el Dios que viene con poder y misericordia a curar y redimir a su pueblo, reuniendo al fragmentado Israel en un todo escatológico. De hecho, la acción culminante de Jesús entre aquellas con las que anuncia el tiempo final, la que él reserva para redondear su lista, no es ninguna curación, sino la proclamación de la buena noticia a los pobres: la buena noticia de que habla Is 61,1 y que, bastante literalmente, Jesús anuncia a los “pobres” en su primera bienaventuranza del gran sermón de Q (Mt 5,3 || Lc 6,20).

Luego, termina Jesús la descripción de su suave ministerio con una invitación a su antiguo maestro, discretamente presentada como bienaventuranza: «Y dichoso el que no se escandalice [= el que no tenga dificultad en creer] por causa mía». Como vimos en el capítulo 13, lo sorprendente, casi lo escandaloso, es que el episodio quede en este punto en el aire, sin

indicar aquí ni en ningún otro lugar de Q (como tampoco en ninguna tradición temprana de los sinópticos) si el Bautista llegó a responder positivamente a la invitación de Jesús a creer en él. Esto suscita otro interrogante: si Juan no tuvo la fe que estaba conectada con la felicidad prometida en la bienaventuranza, ¿se le consideró realmente como excluido de la dicha escatológica? Hasta la más ligera insinuación en tal sentido habría sido contraproducente para atraer a los antiguos discípulos de Juan al cristianismo. Vemos, pues, que los criterios de dificultad y discontinuidad señalan, tanto aquí como en otros lugares de la perícopa, la posible existencia de una auténtica tradición procedente de Jesús.

Como sabemos, la tradición de Mt 11,2-6 par. no menciona explícitamente el “reino de Dios”. Sin embargo, nos proporciona un importante punto de referencia para entender esa expresión en la segunda sección del “bloque del Bautista” procedente de Q (Mt 11,7-11.12-13 || Lc 7,24-28; 16,16)<sup>10</sup>, donde sí se encuentra. Frente al Bautista, Jesús aparece como alguien que realiza milagros de curación y proclama una buena noticia a los pobres mientras viaja a través de Israel en cumplimiento de lo profetizado por Isaías. Implícitamente, ello nos pone en condiciones de percibir que es concretamente así como funciona el reinado de Dios sobre Israel en el tiempo final y que, a través del ministerio de Jesús, ese reinado es experimentado ya en el presente. Hay algo nuevo y diferente en la labor profética de Jesús. Todo el mundo, incluido el Bautista, es retado a aceptar la verdad de que detrás de las palabras y acciones de Jesús está Dios como agente último, por más que los acontecimientos contradigan las ideas preconcebidas acerca de cómo será el tiempo final para Israel.

La gran importancia de todo esto se manifiesta cuando pasamos a la segunda sección del “bloque del Bautista”. Ya vimos en el capítulo 13 que Mt 11,7-11 || Lc 7,24-28 es una unidad cuidadosamente construida, que se compone de varios dichos independientes, no necesariamente pronunciados en la situación histórica descrita en Mt 2-6 par. Sin embargo, todos ellos tienen como tema el Bautista, y es de suponer que la opinión de Jesús sobre él no cambió radicalmente de un mes a otro. Todo Mt 11,7-9 gira en torno a la grandeza de Juan, que es visto como un profeta y (misteriosamente) más que un profeta. La ausencia de cualquier categoría susceptible de relacionarlo (como testigo, precursor, etc.) con Jesús, quien de hecho ni siquiera es mencionado, recomienda como tradición auténtica de Jesús este pasaje, altamente retórico, de preguntas y respuestas<sup>11</sup>. También sugieren su autenticidad otros elementos. Por ejemplo, el carácter alusivo e indirecto de la referencia de Jesús a Herodes Antipas tiene perfecto sentido si Jesús el profeta, el antiguo discípulo de Juan, habla en Galilea del profeta al que Herodes acaba de meter en prisión.



Prescindiendo de Mt 11,10 –probable creación del cristianismo primitivo–, procedamos a examinar la evaluación bipartita de Juan que se encuentra en Mt 11,11 || Lc 7,28. Último de la unidad Q, este dicho ocupa, en cambio, el primer lugar del segundo “bloque del Bautista” donde aparece la expresión “reino de Dios”: «Entre los hijos de mujer no ha nacido ninguno más grande que Juan [el Bautista] (11,11a); pero el más pequeño en el reino de Dios es más grande que él (11,11b)»<sup>12</sup>. Como señalamos en el capítulo 13, hay quien afirma que 11b es una corrección cristiana de la embarazosa y rotunda declaración de 11a. Sin embargo, la estructura escueta y tensa de todo el v. 11; el elegante paralelo de contraste, especialmente claro en la forma semítica del dicho, y la manera típicamente semítica de expresar comparación y contraste mediante declaraciones radicalmente opuestas y, en apariencia, mutuamente excluyentes (negación dialéctica), parecen indicar la autenticidad de todo ese versículo como una unidad. Además, en perfecta coherencia con cuanto hemos visto sobre “el reino de Dios” (significativamente ausente en la predicación del Bautista histórico), esa expresión no figura en este pasaje cuando se habla sólo de Juan (Mt 11,7-11a) y aparece de repente cuando se compara a Juan con los que aceptan el mensaje de Jesús, es decir, el mensaje del reino. Un punto capital es que en 11b no se compara directamente a Juan con Jesús, sino con cualquiera (tipificado como el “más pequeño”) que se encuentre ya en el nuevo estado de cosas escatológico, el nuevo tipo de existencia posibilitada por el reino de Dios. De hecho, no hay una alusión explícita a Jesús en el v. 11, cuyo dicho carece de contenido específicamente cristológico. El contraste se establece entre la suprema grandeza de Juan en el mundo humano antiguo y el estado superior alcanzado por cualquiera que haya entrado y viva en el nuevo “campo de fuerza” que es el reino de Dios. Por tanto, lo central en el dicho no es Jesús, sino el reino: algo perfectamente acorde con lo que se observa en buena parte de la auténtica tradición de Jesús.

Para nosotros, lo importante es que la declaración de 11b sobre el reino de Dios exige que ese reino esté ya presente de algún modo. El sentido de la comparación y contraste del v. 11 es que mientras que, en el viejo mundo, Juan es el más grande de los seres humanos, todo el que acepte el alegre mensaje de Jesús y su ministerio de curación goza de una categoría superior porque está ya en el reino, experimentando ahora en su vida el poderoso gobierno de Dios, que redime, sana, alegra. El significado de este contraste entre dos personas, cada una en su existencia particular, concreta, es que al “más pequeño” de 11b no se le hace la simple promesa de un reino que llegará en alguna fecha futura. Ese “pequeño” está ya en el reino, mientras experimenta el poder de Dios que transforma su vida. Por eso no se le promete que será más grande que Juan cuando llegue el

reino; lo es ya precisamente porque está en el reino ahora<sup>13</sup>. El tiempo final que Juan proclamaba y que consideraba “a la vuelta de la esquina” se ha hecho presente en algún sentido. La esquina ha sido doblada. El reino de Dios está aquí, listo para ser experimentado en el ministerio de Jesús.

El segundo dicho de este bloque de material del Bautista que parece referirse al reino como ya presente es mucho más difícil de interpretar. Se trata del muy discutido logion de Q sobre el Bautista, el reino y la violencia, que aparece en dos formas divergentes: Mt 11,12-13 y Lc 16,16. Algunos críticos lo rechazan como material no auténtico de Jesús, mientras que otros desesperan de que sea posible reconstruir la forma original del dicho. Como he expuesto en el capítulo 13, entiendo que se pueden elaborar argumentos creíbles tanto sobre la existencia de una forma original del logion como sobre la autenticidad de esa forma. La extensa y minuciosa crítica de fuentes realizada en el capítulo 13 nos ha indicado que el dicho original de Q rezaba más o menos así (la numeración de los versículos corresponde a Lc 16,16):

16a La ley y los profetas [¿duraron?] hasta Juan.

16b Desde entonces,  
el reino de Dios sufre violencia,  
y los violentos lo saquean.

Aunque el *logion* adolece de oscuridad y ambigüedad, parece indicar que, a ojos de Jesús, la figura de Juan Bautista era axial (por su importante función de bisagra, no de centro) en un cambio trascendental en la historia de Israel. Antes de él, la ley y los profetas estaban tranquilamente en su sitio como la suma y guía de la vida religiosa de ese pueblo. Después de él, la realidad nueva y determinante es el reino de Dios, que sufre violencia por parte de los que se oponen a él. Así pues, también en este dicho lo verdaderamente central es el reino, no el mismo Jesús.

Pese a los problemas exegéticos que plagan el logion hay un punto bastante claro. El reino, entendido aquí como la manifestación palpable e inmanente del reinado de Dios en la historia de Israel y, más particularmente, en el ministerio de Jesús, es objeto de una oposición violenta. Aunque el dicho no permite conocer cuál es el origen y el carácter de esa oposición, de 16b se desprende que el reino de Dios no podría sufrir oposición violenta si no hubiese adquirido una forma concreta, visible en las palabras y las acciones de Jesús. La misma noción, tan sorprendente, de que el reino de Dios pueda ser objeto de violencia resulta ajena al AT, a la literatura intertestamentaria y al resto del NT<sup>14</sup>. Esa idea implica que algo en esencia trascendente, invisible y todopoderoso —el reinado de Dios— ha pasado a ser de algún modo inmanente, temporal, visible y vulnerable en el ministerio de Jesús. El reino ya presente, que aparece en Mt 11,11b ||

Lc 7,28b en un contexto básicamente positivo, es presentado en Mt 11,12-13 // Lc 16,16 sobre un telón de fondo más sombrío y preocupante<sup>15</sup>.

Ciertamente, poco hemos ganado en este examen del material sobre el Bautista, aparte del conocimiento básico pero importantísimo de que, a veces, Jesús se refirió al reino de Dios como ya presente en su ministerio. Algo, sin embargo, hemos podido percibir. A diferencia del reino futuro –cuya venida gloriosa ocurrirá, según Jesús, en breve plazo–, el reino presente es ambiguo. Constituye una abundantísima fuente de alegría y engrandecimiento para los que lo experimentan ahora, pero también un signo de contradicción, sujeto a oposición violenta por parte de los que ahora lo rechazan. No hay razón para pensar que el reino presente sea una realidad separada, esencialmente distinta del reino futuro próximo a llegar. Ambos son el mismo reino escatológico presente ya –aunque sólo en parte– con su poder sanador curiosamente acompañado de vulnerabilidad y violencia. Los dos pasajes del “bloque del Bautista” sobre el reino tienen, pues, tanto de preguntas como de respuestas y nos invitan a explorar otros dichos de Jesús susceptibles de arrojar nueva luz sobre la manera en que el reino está ya presente.

### III. Otros dichos sobre el reino presente

#### 1. *Mt 12,28 // Lc 11,20 y otros dichos relacionados con los exorcismos de Jesús (Mc 2,24-27 par.)*

Hasta un tiempo relativamente reciente hubo un dicho de Jesús considerado casi unánimemente como auténtico por los especialistas, muchos de los cuales veían en él, además, una referencia al reino presente. El dicho en cuestión es Mt 12,28 // Lc 11,20: «Si yo expulso los demonios con el dedo [Mateo: espíritu] de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». Quizá Beasley-Murray exagere un tanto al afirmar: «Éste es uno de los pocos dichos de las tradiciones evangélicas relativos al reino de Dios que son reconocidos universalmente como auténticos»<sup>16</sup>. Pero, en lo esencial, está de acuerdo con esa declaración incluso E. P. Sanders, quien muestra sus dudas sobre lo acertado de la opinión mayoritaria<sup>17</sup>. No es que Sanders se sienta capaz de probar con certeza la no autenticidad del dicho; simplemente pone en tela de juicio que sean tan probatorios los argumentos que postulan su autenticidad y una interpretación del reino como ya presente. Dado este desacuerdo y la gran importancia del logion, se hace necesario examinarlo con toda minuciosidad, explorando uno a uno los problemas que lleva aparejados.

## a) Problema inicial: la mentalidad moderna y las creencias antiguas.

La cuestión de los milagros en la tradición de Jesús será examinada más adelante (volumen II/2). Pero el problema especial que crea a la mentalidad moderna el hablar sobre exorcismos y demonios obliga a efectuar aquí algunas observaciones preliminares. Tan pronto como los occidentales modernos, sobre todo los norteamericanos, oyen la palabra “exorcismo”, sienten afluir a su mente las imágenes de ciertas películas de terror. El abismo cultural existente entre el siglo I y nuestros días es particularmente profundo en lo que se refiere al tema de los exorcismos. La idea de que los malos espíritus son capaces no sólo de atormentar a las personas desde fuera de ellas (obsesión demoníaca), sino incluso de entrar e instalarse en sus cuerpos (posesión demoníaca) estaba muy extendida en las culturas antiguas<sup>18</sup>. Todavía hoy se encuentra en culturas del tercer mundo, por no hablar de la creencia popular en la posesión demoníaca, detectable en Europa y Norteamérica<sup>19</sup>. En el Próximo Oriente antiguo, ciertas ideas sobre obsesión y posesión demoníacas estaban ya presentes en las religiones sumeria y acadia, las cuales contaban con ritos de exorcismo que solían incluir conjuros y magia simpática o imitativa. Ideas y prácticas similares existían en las religiones babilónica, asiria y egipcia. En cambio, tales creencias y ritos están prácticamente ausentes del canon hebreo del AT; el mal espíritu que atormenta al rey Saúl (1 Sm 16,14-23; 18,10-11; 19,9-10) destaca como una excepción<sup>20</sup>. No obstante, es muy difícil saber lo que los israelitas corrientes, muy proclives a las prácticas sincréticas ya antes del exilio, pudieran pensar o hacer con respecto a los exorcismos.

En la literatura postexílica, la actividad demoníaca ocupa un lugar más destacado gracias a un documento apócrifo/deuterocanónico, el libro de Tobías, que presenta un caso más propiamente catalogable como obsesión demoníaca (ataque desde fuera) que como posesión (Tob 6,7-8,16-18; 8,3). Pero donde la obsesión y la posesión demoníacas llegan a ser un tema frecuente es en la literatura judía del período intertestamentario. El rey Salomón en particular tuvo en las leyendas judías una creciente fama de experto en exorcismos, como relata Josefo en sus *Antigüedades judaicas* (8.2.5 §45). En el mismo capítulo, Josefo narra cómo él mismo vio a un judío llamado Eleazar realizar exorcismos en presencia de Vespasiano utilizando una sortija de sello que encerraba trocitos de ciertas raíces y pronunciando el nombre y unos conjuros de Salomón<sup>21</sup>.

Fragments de los rollos del Mar Muerto atestiguan que también Qumrán supo de exorcismos, aunque de ningún modo se puede asegurar que fueran practicados allí. En el *Génesis apócrifo*, el faraón suplica a Abraham que ore y le imponga las manos para alejar la plaga y el mal espíritu

que afligen a su propia persona y a su pueblo (1QapGen 20,16-29)<sup>22</sup>. En la *Oración de Nabonido* (4QorNab), el rey babilonio Nabonido cuenta cómo uno de los exiliados de Judá, exorcista, lo curó de úlcera y lo absolvió de sus pecados<sup>23</sup>. En una extraña forma del salmo 91 hallada en Qumrán y conocida entre los rabinos de siglos posteriores como salmo de exorcización, aparece el nombre de Salomón inmediatamente delante del término equivalente a “demonios”<sup>24</sup>. La imagen de Salomón como exorcista encuentra su plena expresión literaria en el escrito pseudoepigráfico *Testamento de Salomón*, datable, probablemente, entre los siglos I y III de nuestra era<sup>25</sup>. Una tradición judía tardía presenta al padre fundador del judaísmo rabínico, Johanán ben Zakkai, comparando (en un intercambio de argumentos *ad hominem* con un pagano) el rito de la novilla roja (Nm 19,2) con la práctica pagana consistente en quemar raíces y rociar con agua para exorcizar un mal espíritu (*Pesiqta de Rab Kahana*, pisqá 4,7)<sup>26</sup>. También de época tardía se conservan cuencos empleados en exorcismos judíos, con leyendas en arameo, algunas de las cuales contienen la expresión “Rey Salomón, Hijo de David” y la mención de su sello<sup>27</sup>.

Por supuesto, la creencia en la posesión demoníaca y en la eficacia del exorcismo no era exclusiva del judaísmo en los dos siglos limítrofes con el cambio de era. Ideas similares existían en las religiones paganas y en el cristianismo, y, en el bajo Imperio romano, tendieron a extenderse junto con el sincretismo y la magia<sup>28</sup>. Los primeros cristianos se consideraban facultados por el mismo Jesús para realizar exorcismos; nada extraño, puesto que, en los tres Evangelios sinópticos, Jesús da poder para ello a sus discípulos al enviarlos en misión (Mc 6,7; Mt 10,1,7; Lc 9,1; cf. Mc 9,38-40). En los Hechos de los Apóstoles se presenta a Pablo como un exorcista (Hch 16,16-18; 19,12) al que sus rivales judíos tratan, sin éxito, de imitar (19,13-20)<sup>29</sup>. El poder de los cristianos para exorcizar sirvió de argumento a los escritores patrísticos contra el paganismo. Tal importancia llegó a alcanzar ese poder en la Iglesia que antes del siglo III existía ya en Roma la función especial de exorcista, que ha perdurado en la Iglesia romana como un “orden menor” hasta la última parte del siglo XX.

Dada la larga historia del exorcismo entre los pueblos paganos<sup>30</sup>, así como su presencia en el judaísmo hacia la época del cambio de era y en el cristianismo desde los primeros tiempos, sería sorprendente no encontrar ninguna huella de exorcismo en el pensamiento o en la praxis del profeta, maestro y taumaturgo judío del siglo I llamado Jesús. Las tradiciones marcana y Q, junto con M y L, ofrecen, en efecto, abundantes testimonios de que Jesús realizó exorcismos (Mc 1,23-28 par.; 3,22-27 parr.; 5,1-20 parr.; 7,24-30 par.; 9,14-29 parr.; Mt 12,22-23 || Lc 11,14-23; cf. también Mt 9,32-34 y Lc 13,10-17.31-33)<sup>31</sup>. También se menciona esa práctica en varios resúmenes de la actividad de Jesús. Sobre los exorcismos no sólo hay

un testimonio múltiple de fuentes, sino también de formas: se encuentran tanto en pasajes narrativos (relatos de milagros, referencias sumarias del ministerio) como en varios tipos de dichos (relatos de disputa, encargos misioneros). De hecho, los exorcismos constituyen la clase de curaciones más numerosas registradas en los sinópticos<sup>32</sup>. También se podría hacer valer el criterio de dificultad, puesto que los exorcismos permitieron a los dirigentes judíos acusar a Jesús de colusión con el príncipe de los demonios (Mc 3,22 parr.). Con el tiempo, esa acusación se transformó en la de practicar la magia, imputación que se encuentra en escritos posteriores judíos y paganos<sup>33</sup>. Hasta cierto punto cabría recurrir incluso al criterio de discontinuidad, puesto que la manera en que exorcizaba Jesús difería de muchas “técnicas” de la época. En los casos de estricta posesión demoníaca (i. e., no en los milagros de curación con ribetes de exorcismo)<sup>34</sup> presentes en los sinópticos, Jesús —contra la práctica habitual en el mundo antiguo— no ruega a Dios, ni impone las manos, ni utiliza elaborados conjuros, hechizos u objetos religiosos. Ni siquiera expulsa a los malos espíritus “en nombre” de alguien, a diferencia de los primeros cristianos, que lo hacían en nombre de Jesús (Hch 16,18; 19,13)<sup>35</sup>. Jesús se limita a recriminar (ἐπιτιμάω), ordenar (ἐπιτάσσω) y expulsar (ἐκβάλλω) al demonio<sup>36</sup>.

Así pues, por desconcertante que pueda resultar para la mentalidad moderna, es bastante seguro que Jesús, entre otras cosas, fue un exorcista judío del siglo I que, ejerciendo como tal (aparte su reputación de realizar otros tipos de milagros)<sup>37</sup> obtuvo buena parte de su fama y de su discipulado. Quizá éste es el aspecto de su ministerio en que parece Jesús más distante de la cultura y tecnología científica occidental moderna, y más disparatada la pretensión simplista de acercar instantáneamente el Jesús histórico a los hombres y mujeres de nuestros días. Se puede comprender mejor su actividad de exorcista si se recuerda que Jesús la vio como parte de su ministerio de curar y liberar al pueblo de Israel de las enfermedades y de otros males físicos y espirituales que lo afligían. Dado el estado primitivo del conocimiento médico en el mundo mediterráneo del siglo I, diversos trastornos mentales y psicosomáticos, y enfermedades como la epilepsia, eran atribuidos frecuentemente a posesión demoníaca. Si Jesús se consideraba llamado a luchar contra esos males que padecían sus compatriotas, resulta de lo más natural que él, como judío del siglo I, entendiese esa específica dimensión de su ministerio en términos de exorcismo. Todo esto viene a subrayar lo obvio: Jesús era un hombre y un judío de su tiempo<sup>38</sup>.

Hasta donde podemos saber, con la práctica del exorcismo Jesús se distinguió del Bautista y de otros personajes religiosos judíos contemporáneos suyos. Pero no fue el exorcismo lo que hizo de él una figura sin par; las tradiciones marcana y Q, así como Hechos, aclaran que al lado de Jesús o en

competición con él —y después con sus seguidores— había otros exorcistas judíos (Mt 12,27 || Lc 11,19; Hch 19,11-17; cf. Mc 9,38-40). Lo que convertía a Jesús en un personaje insólito, por no decir único, no era simplemente su actividad de exorcista, sino el hecho de reunir en su persona las funciones de exorcista, maestro de moral, captador de discípulos y profeta escatológico. Como ya hemos visto, muy posiblemente no es un solo aspecto de la vida y el ministerio de Jesús, sino el conjunto resultante de la especial configuración de sus varias facetas, lo que debe catalogarse de “único”.

## b) Crítica de fuentes y de tradiciones de Mt 12,28 || Lc 11,20.

El dicho que conecta explícitamente los exorcismos de Jesús con la venida del reino de Dios (Mt 12,28 || Lc 11,20) se encuentra dentro de una sección compleja y con diversos estratos de la tradición evangélica. Una disputa de Jesús con varios dirigentes judíos sobre el verdadero sentido de sus exorcismos (¿triumfo de Dios sobre el mal?, ¿manifestación en Jesús del poder del príncipe de los demonios?) quedó, al parecer, recogida tanto en Marcos como en Q. De ahí que se pueda considerar Mc 3,22-27 y Mt 12,22-30 || Lc 11,14-23 como uno de los solapamientos sinópticos de Marcos y Q<sup>39</sup>. Tal como figuran en Mateo y Lucas, las perícopas a que se hace referencia son claramente mixtas: reflejan tradición marcana y material Q (i. e., material que aparece en Mateo y Lucas, pero no en el paralelo de Marcos). Complicando las cosas todavía más, incluso el material Q contenido en Mateo y Lucas parece ser el resultado de unir varios dichos de Jesús. Diferentes exegetas detectan diferentes estratos del material Q. Sin embargo, la coincidencia es casi general en que la frase que relaciona el exorcismo de Jesús con el reino de Dios (Mt 12,28 || Lc 11,20) era en su origen un dicho independiente que luego fue unido al resto del material Q para formar la actual perícopa de la controversia sobre los exorcismos de Jesús (Mt 12,22-30 || Lc 11,14-23)<sup>40</sup>.

*Mt 12,25-30*

<sup>25</sup>Sabiendo lo que pensaban,  
les dijo

<sup>40</sup>Todo reino  
dividido contra sí mismo  
acaba en la ruina,  
y ninguna ciudad o casa dividida  
contra sí misma puede subsistir,

<sup>26</sup>y si Satanás  
expulsa a Satanás, está dividido  
contra sí mismo ¿Cómo, pues,

*Mc 3,23-27*

<sup>23</sup>Jesús los llamó  
y les dijo en parábolas  
“¿Cómo puede Satanás expulsar

a Satanás? <sup>24</sup>Si un reino  
está dividido contra sí mismo,  
ese reino no puede subsistir  
<sup>25</sup>Y si una casa está dividida  
contra sí misma, esa casa no  
podrá subsistir <sup>26</sup>Y si Satanás  
se ha rebelado contra sí mismo y  
esta dividido, no puede subsistir,

*Lc 11,17-23*

<sup>1</sup> Pero el, sabiendo lo que pensaban,  
les dijo

“Todo reino  
dividido contra sí mismo  
acaba en la ruina,  
y sus casas caen unas sobre otras

<sup>18</sup>Y si Satanás  
también está dividido  
contra sí mismo, ¿como

subsistira su reino?

sino que esta acabado

subsistirá su reino? Pues vosotros decís que yo expulsé los demonios con el

<sup>2</sup>Y si yo expulsé los demonios con el poder de Belcebú, ¿con el poder de quién los expulsan vuestros hijos? Por tanto, ellos serán vuestros jueces <sup>28</sup>Pero si yo expulsé los demonios con el espíritu de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros

poder de Belcebú <sup>19</sup>Pero si yo expulsé los demonios con el poder de Belcebú, ¿con el poder de quién los expulsan vuestros hijos? Por tanto, ellos serán vuestros jueces <sup>20</sup>Pero si yo expulsé los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros

<sup>21</sup>¿Cómo puede entrar uno en casa del hombre fuerte y saquear su ajuar,

<sup>27</sup>Pero nadie puede entrar en casa del hombre fuerte y saquear su ajuar,

<sup>21</sup>Cuando un hombre fuerte y bien armado guarda su palacio, sus bienes están seguros

a no ser que primero ate al hombre fuerte? Sólo entonces podrá saquear su casa <sup>26</sup>El que no está conmigo, esta contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama”

a no ser que primero ate al hombre fuerte, sólo entonces podrá saquear su casa”

<sup>22</sup>Pero si viene otro mas fuerte que él y lo vence, le quita las armas en que confiaba y reparte sus despojos <sup>23</sup>El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama”

Para ser más precisos: parece que, en un principio, Mt 12,28 || Lc 11,20 no tenía nada que ver con los dos versículos entre los que se encuentra inserto en la actual forma mateana y lucana. En cuanto al material que lo sigue inmediatamente (la parábola del hombre fuerte al que primero hay que reducir de Mt 12,29 || Lc 11,21-22), el asunto está bastante claro. Esa parábola aparece aproximadamente en el mismo punto en la forma marcana del relato de disputa, pero sin ningún paralelo al dicho de Q que relacione exorcismo y reino <sup>41</sup>. Tampoco parece haber estado vinculado originalmente a su contexto actual el dicho que precede de inmediato a Lc 11,20 par., es decir, Mt 12,27 || Lc 11,19: «Pero si yo expulsé los demonios con el poder de Belcebú, ¿con el poder de quién los expulsan vuestros hijos [i. e., vuestros seguidores, vuestros discípulos, los miembros de vuestro grupo]?». Aparentemente, este versículo no tenía en su origen nada que ver con el tema inmediatamente anterior sobre reinos y casas divididos contra sí mismos (Mt 12,25-26 || Lc 11,17-18), puesto que hay un paralelo de dicho tema en Mc 3,23-26, mientras que Mt 12,27 || Lc 11,19 no tiene equivalente en la tradición marcana.

Más difícil de decidir es si la pregunta sobre la expulsión de los demonios por los hijos (Mt 12,27 || Lc 11,19) estaba conectada originalmente con el dicho relativo a exorcismos y al reino (Mt 12,28 || Lc 11,20);



pero, probablemente, no existió esa unión en un principio<sup>42</sup>. Por de pronto, hay una notable diferencia de sentido entre los dos dichos. Mt 12,27 par. es una pregunta retórica que equivale a un argumento *ad hominem*. Como hipótesis, Jesús admite que los seguidores o miembros (“vuestrs hijos”) de un grupo judío innominado realizan exorcismos<sup>43</sup>. Ahora bien, el mero hecho de que exorcicen no prueba que lo hagan con el poder de Belcebú, el príncipe de los demonios; o, en todo caso, los dirigentes judíos rechazarían esa conclusión con respecto a sus seguidores. ¿Con qué derecho, entonces, por el simple hecho de expulsar Jesús los malos espíritus, concluyen esos mismos dirigentes que él recibe del príncipe de los demonios su poder de exorcizar? En consecuencia, los seguidores de los dirigentes son la refutación viviente de la acusación lanzada contra Jesús (“por tanto, ellos serán vuestrs jueces”).

El tono y el sentido de Mt 12,28 || Lc 11,20 difieren bastante de los del versículo anterior<sup>44</sup>. En vez de una pregunta retórica y un argumento *ad hominem*, Jesús hace una declaración categórica por medio de una frase declarativa condicional en la que, a diferencia del caso precedente, no hay nada que él considere realmente hipotético: «Pero si yo expulso los demonios con el dedo [Mateo: espíritu] de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». Algo más importante: este pronombre “vosotros” y el adjetivo “vuestrs” del dicho anterior no parecen referirse a las mismas personas. En Mt 12,27, cuando irónicamente se dice de “vuestrs hijos” que serán “vuestrs jueces”, el “vosotros” implícito en el adjetivo posesivo parece aludir a ciertos dirigentes judíos que dirigen contra Jesús una acusación gravísima: estar en connivencia con Belcebú. En el v. 27, la palabra “vuestrs” no tendría sentido (“vuestrs hijos” serán “vuestrs jueces”) si se refiriese, en general, a los israelitas o los oyentes de Jesús, o bien, en particular, a los discípulos de Jesús o la gente exorcizada por él. “Vuestrs” tiene que referirse a los dirigentes judíos que desapruaban (o al menos cuestionan) la actividad de Jesús como exorcista.

El pronombre “vosotros” parece exigir en el v. 28 que las personas aludidas sean otras, pues de ningún modo se ve claro que, si Jesús exorciza con el dedo de Dios, el reino de Dios, por tanto (ἀρα), haya llegado precisamente a los dirigentes judíos que rechazan sus exorcismos como obra del príncipe de los demonios. Puesto que condenan y denigran la actividad de Jesús como exorcista, esos dirigentes deberían ser el único grupo al que el reino no llegase a través de los exorcismos de Jesús. Así pues, en el v. 28, “vosotros” podría referirse a los oyentes de Jesús en general, o a los discípulos a los que Jesús está enseñando el verdadero significado de sus exorcismos, o, posiblemente, incluso a los beneficiarios de los mismos. En una conversación real de Jesús o, si a eso vamos, en una composición original creada desde el inicio por Q, habría resultado irremediabilmente

confuso el empleo de “vuestros” y “vosotros” en dos frases seguidas para referirse a los dirigentes y a cualquiera de los otros grupos mencionados, sin haber efectuado antes una indicación previa sobre el cambio de auditorio. La conclusión natural es que los vv. 27 y 28 no se encontraban juntos desde el origen de la tradición<sup>45</sup>.

A mayor abundamiento, algunos comentaristas señalan la curiosa consecuencia que se podría derivar de esa vinculación en el caso de que los vv. 27 y 28 hubiesen estado unidos desde el principio<sup>46</sup>. Si Jesús sacó a colación la legitimidad de los exorcismos practicados por los discípulos de sus adversarios como argumento a favor de la legitimidad de sus propios exorcismos (v. 27), y si procedió inmediatamente a definir éstos como los vehículos específicos de la venida, ya ahora, del reino de Dios (v. 28), ¿no estaba admitiendo, como es lógico, que los exorcismos practicados por los discípulos de sus adversarios eran también y en la misma medida vehículos de la venida, ya ahora, del reino de Dios? Realmente, ¿habría encontrado Jesús aceptable esa conclusión sobre la actividad religiosa de sus adversarios?<sup>47</sup> Aun prescindiendo del actual final de la perícopa de Q (Mt 12,30 par.: «El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama»), la presentación que hace Jesús de sí mismo como anunciador del reino y los duros ataques que dirige contra algunos de sus adversarios dan a esa conclusión un tinte de inverosimilitud. Habida cuenta de todo ello, parece lo más probable que, originalmente, el dicho clave que relaciona los exorcismos de Jesús con el reino circulase aparte de su actual contexto en Q.

La consecuencia es que Mt 12,28 || Lc 11,20 debe ser interpretado en sí, aparte del más amplio contexto literario de Q, aunque, por supuesto, no aparte del contexto general del ministerio de Jesús como exorcista. Queda, no obstante, una cuestión de crítica de fuentes y de tradiciones: si es más original en ese dicho la expresión “con el espíritu de Dios”, recogida en Mateo, o “con el dedo de Dios”, presente en Lucas<sup>48</sup>. Muchos comentaristas optan por la expresión lucana, y con buen motivo. El espíritu es un tema teológico frecuente tanto en el Evangelio de Lucas como en los Hechos de los Apóstoles. No parece probable que, sin una razón imperiosa, Lucas hubiese sustituido uno de sus términos y símbolos preferidos por la insólita expresión “dedo de Dios”. La palabra “dedo” (δάκτυλος) aparece sólo dos veces en el resto de Lucas-Hechos (Lc 11,46; 16,24). Pero, en ambos casos, tal palabra no pertenece a la locución “dedo de Dios”, ni sirve de importante símbolo teológico, ni, aparentemente, es debida a redacción lucana<sup>49</sup>. En cambio, “espíritu” (πνεῦμα) se encuentra 36 veces en el tercer Evangelio y 70 en Hechos —es decir, 106 veces en el conjunto de los escritos neotestamentarios atribuidos a Lucas—, mientras que la totalidad del NT utiliza “espíritu” 379 veces. Para una mayor pre-

cisión: como designación del espíritu divino, πνεῦμα es empleado tres veces más a menudo en el Evangelio de Lucas que en el de Marcos. En cuanto a los Hechos de los Apóstoles, los caps. 1-12 presentan 36 casos—comparativamente, el mayor número de todo el NT— en que πνεῦμα tiene este sentido<sup>50</sup>. Siendo, pues, tan clara la propensión de Lucas a utilizar πνεῦμα en referencia al espíritu de Dios, parece extraño —por no decir inverosímil— que sustituyese uno de sus términos (y conceptos) teológicos preferidos por “dedo de Dios”, una expresión insólita en el NT.

Por otro lado, aunque menos pródigo en el uso de “espíritu”, Mateo no muestra ningún rechazo hacia esa palabra, la cual aparece en su Evangelio 19 veces, en todas las corrientes de su tradición. Aparte de eso, hay razones para sospechar que pudo haber introducido la palabra en Mt 12,28 a modo de conexión redaccional entre lo que precede y lo que sigue en su composición. Inmediatamente antes de la disputa sobre el poder de Jesús para exorcizar, Mateo ha insertado una cita de Is 42,1-4, que contiene la frase “derramaré mi espíritu [τὸ πνεῦμά μου] sobre él [i. e., sobre el siervo del Señor]”. Y justo al final de la misma disputa en Mateo —pero no en Lucas!— aparece una declaración sobre la blasfemia contra el espíritu (τοῦ πνεύματος, Mt 12,31). El versículo equivalente no se encuentra en Lucas hasta 12,10. Por consiguiente, Mateo, a diferencia de Lucas, tenía buenos motivos redaccionales para sustituir la inusitada expresión “dedo de Dios” por la usual y perfectamente inteligible “espíritu de Dios”. Parece, pues, probable que la versión lucana del versículo sea la forma Q original: «Pero si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros»<sup>51</sup>.

### c) Significado de la forma Q más antigua del dicho.

Para entender cómo el dicho Q de Lc 11,20 par. interpreta los exorcismos de Jesús<sup>52</sup> es preciso examinar dos locuciones clave: “con el dedo de Dios” (ἐν δακτύλῳ θεοῦ) y “ha llegado” (ἔφθασεν).

1) Dado que la primera de ambas locuciones no aparece en ningún otro lugar del NT y es rara en el AT y en los pseudoepígrafos como un símbolo del poder de Dios para realizar milagros a través de un agente humano<sup>53</sup> “el dedo de Dios” podría ser una referencia directa a Ex 8,15, el único texto que le es claramente paralelo<sup>54</sup>. En Ex 8,12-14 está el relato sobre la tercera plaga, la de mosquitos, que Yahvé envía contra Egipto y su obstinado faraón. Aarón extiende su vara y golpea el polvo de la tierra, que se convierte en un ingente número de mosquitos. Los magos del faraón, que han logrado imitar los dos anteriores prodigios obrados por Moisés y Aarón (Ex 7,22; 8,3) pero son incapaces de reproducir el tercero, reconocen su fracaso:

diciendo: «Esto es el dedo de Dios»<sup>55</sup>. Como mínimo, Jesús indica con la referida expresión que él está situado en la línea de Moisés y Aarón, auténticos mensajeros de Dios, quien les dio poder para realizar milagros conectados con la liberación de Israel de la esclavitud. Por inferencia, Jesús está haciendo ahora lo mismo; su autoridad y poder para realizar milagros —específicamente, exorcismos de liberación— le vienen del Dios de Israel, no de los demonios. Como explica Heinrich Schlier, «“dedo de Dios” denota la intervención directa y concreta de Dios» en los exorcismos de Jesús<sup>56</sup>.

Cabe la posibilidad de que en la mente de Jesús hubiera una idea más precisa. T. W. Manson, seguido por Norman Perrin, recurre a un texto del midrás rabínico al libro del Éxodo, *Éxodo Rabbah*, para explicar la alusión de Jesús<sup>57</sup>. En Ex. Rab. 10,7, los magos, viéndose incapaces de reproducir la plaga de mosquitos, reconocen que las plagas son «obra de Dios y no de los demonios». La inferencia es que, al reproducir con éxito las dos primeras plagas, los magos estaban utilizando un poder obtenido de los demonios. Éstos no pueden reproducir la tercera plaga, por lo cual incluso los magos se ven forzados a admitir que esa plaga sólo puede ser generada mediante el poder superior de Dios. Jesús utiliza una línea de argumentación similar, reflejada también en las parábolas marcanas de Q sobre el reino dividido y la casa dividida<sup>58</sup>. Sería absurdo que los demonios proporcionasen el poder necesario para expulsar a los demonios; irían contra sí mismos. Pero, descartados los demonios como origen del poder sobrenatural de Jesús, la única posible fuente restante es Dios. Además, si el Dios de Israel, que antaño empleó su poder milagroso para liberar a su pueblo de la esclavitud en Egipto, lo ejerce también ahora para liberar a los israelitas esclavizados por el poder demoníaco, y si lo hace precisamente a través de Jesús, que proclama la inminente venida del reino escatológico de Dios, entonces es que el poder soberano escatológico de Dios ha alcanzado, tocado y transformado ya ahora la vida de ciertos israelitas (los posesos)<sup>59</sup>.

Aunque, a primera vista, la tradición del *Éxodo Rabbah* parece arrojar luz sobre las implicaciones de la afirmación de Jesús, conviene mantener mucha cautela a este respecto. Algunos especialistas datan la forma final de ese midrás rabínico entre los siglos X y XII d. C.<sup>60</sup>, si bien varias tradiciones hagádicas contenidas en él pertenecen a una época muy anterior. Realmente no es posible determinar con certeza si la interpretación de Ex 8,11 presente en el *Éxodo Rabbah* fue conocida en la primera parte del siglo I. Todo lo que se puede decir es que esa tradición midrásica concuerda perfectamente con la alusión de Jesús a Ex 8,15 en el contexto de su afirmación relativa al origen divino de su poder para obrar milagros.

2) El centro principal del debate sobre Lc 11,20 par. es el aoristo ἐφθα-σεν, que en la traducción antes ofrecida equivale a “ha llegado”. El verbo

φθάνω tenía una amplia gama de significados en el griego clásico: anticipar, preceder, adelantar, dejar atrás, llegar primero, actuar primero, llegar a, alcanzar... Sin embargo, en el NT, 1 Tes 4,15 parece ser el único caso donde sobrevive el significado clásico de “preceder” o “llegar primero”: «Nosotros, los que estaremos vivos hasta la parusía del Señor, de ningún modo *precederemos* [en la gloria celestial] a los que se han dormido [los cristianos que han muerto]». En los otros seis pasajes donde aparece, incluido Lc 11,20 par., φθάνω significa simplemente “venir”, “llegar”, “alcanzar”, “llegar a”<sup>61</sup>.

¿Cuál es, entonces, el sentido manifiesto de 11,20 par.? Aquí es preciso distinguir cuidadosamente entre el texto griego que tenemos ante nuestros ojos y una hipotética reconstrucción aramea de lo que dijo el Jesús histórico. Por el momento, me ocuparé exclusivamente del primero. Según los datos filológicos que acabamos de ver, la única traducción posible del texto griego es la ofrecida anteriormente: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». El aoristo ἔφθασεν difícilmente puede significar en este versículo otra cosa que “ha llegado”, “ha venido”. Decidir, sin ninguna base especial en el texto, que ἔφθασεν es un aoristo “profético” o “proléptico” es pasar por alto el preciso argumento y las explicaciones sobre los exorcismos de Jesús que supuestamente ofrece este versículo. La apelación a un aoristo profético da la impresión de una argucia dirigida a evitar una conclusión no deseada –al menos según el claro sentido del mencionado verbo en el texto griego– sobre la presencia del reino de Dios en el ministerio de Jesús<sup>62</sup>.

Tampoco resulta convincente la observación de E. P. Sanders de que el aoristo de φθάνω «frecuentemente significa “llegó” en el sentido de llegada decidida, no de llegada realizada». Y aduce que en el *Testamento de Abrahán* se lee que la copa de la muerte “llegó” (ἔφθασεν) a Abrahán (TestAbr 1,3, en la recensión A), pese a que Abrahán sigue con vida a lo largo de diecinueve capítulos más<sup>63</sup>. Pero este supuesto paralelo no es válido. La “copa de la muerte” es un símbolo muy particular; en sí no significa la muerte misma de una persona. El acto de morir es expresado con otro símbolo, el de “beber [o probar] la copa” de la muerte, como en el señaladísimo caso de la oración de Jesús en Getsemaní<sup>64</sup>. Para Jesús ya ha sido “decretada” –por utilizar el término de Sanders– la copa de la muerte, pero él aún puede pedir, en la primera parte de la oración del huerto, que esa copa “pase”, esto es, que él no muera (Mt 26,39). En la segunda parte, cuando el panorama parece más sombrío, Jesús ruega, en cambio: «Si no es posible que pase esta copa *sin que yo la beba*, hágase tu voluntad». En esta simbología, la muerte efectiva no está representada por la llegada de la copa, sino por el acto de beberla. Por eso no tiene nada de extraño que

la copa de la muerte llegue a Abrahán en TestAbr 1,3 y el patriarca muera realmente diecinueve capítulos después. Por el contrario, ninguno de los dichos de Jesús sobre el reino –futuro o no– se refiere a una llegada potencial que deba ser ratificada posteriormente mediante una acción o experiencia humana antes de que esa llegada del reino se haga realidad. El paralelo en cuestión sólo se encuentra, pues, en la mente de Sanders. Esto ilustra sobre lo injustificado de señalar un paralelo por el mero hecho de que una misma palabra aparezca en otro contexto. Lo que determina el significado y produce verdadero paralelo de sentido es el contexto, no una sola palabra. En resumen, el sentido natural del aoristo ἔφθασεν en los relatos griegos de Mateo y Lucas, que aluden a un pasado exorcismo de Jesús y explican su significado, es “ha llegado”<sup>65</sup>.

#### d) Sobre la autenticidad de Lc 11,20 par.

Resueltas ya las cuestiones relativas a las fuentes del dicho, al significado de éste en su forma Q más primitiva y al sentido natural del texto griego, debemos pasar a examinar si verdaderamente Jesús pronunció tales palabras. Como sucede con casi todos los dichos de Jesús, tenemos que recurrir aquí a varios criterios y argumentos que, como mucho, garantizarán un alto grado de probabilidad.

Lo realmente sorprendente en este caso particular es la coincidencia de la gran mayoría de los críticos en aceptar la autenticidad de Lc 11,20 par., a veces justificando esa convicción con muy pocos argumentos. Bultmann hace la sorprendente declaración de que a Lc 11,20 par. se puede atribuir «el mayor grado de autenticidad que estamos en condiciones de aceptar para un dicho de Jesús; produce la sensación de fuerza escatológica que la aparición de Jesús debió de transmitir»<sup>66</sup>. Un juicio extrañamente subjetivo, por no decir romántico, para venir del escéptico maestro de la crítica de las formas. Más extraño aún es que, después, muchos exegetas se hayan limitado a citar a Bultmann y a señalar la aceptación casi unánime de la autenticidad del dicho, para luego pasar a otro asunto. Por eso surge la pregunta: ¿es la tan repetida autenticidad una casa construida sobre la arena de opiniones aceptadas sin previo examen, o hay serios argumentos que le ofrezcan base firme?

Aunque la cuestión no está tan clara como suponen algunos comentaristas, creo que hay razones para considerar Lc 11,20 par. como auténtico. Vale la pena repetir un punto importante tocado en el capítulo 14<sup>67</sup>. Como vimos allí, “reino de Dios” no aparece en el AT hebreo, y su presencia en los libros deuterocanónicos/apócrifos del AT y en los pseudoepígrafos veterotestamentarios datables antes de Jesús, así como en Qum-

rán, Filón, Josefo y la mayor parte de los targumes, es rara o inexistente. Esa expresión también escasea bastante en el NT, fuera de los Evangelios sinópticos, y, dentro de ellos, se encuentra casi exclusivamente en labios de Jesús.

Por otro lado, según expusimos en el capítulo 15, en la interpretación del padrenuestro, la vinculación de “el reino de Dios” a un verbo con el significado de “venir”, en una acción directa, es desconocida en el AT, en el judaísmo anterior a Jesús y en el mismo NT, fuera de los dichos de Jesús contenidos en los Evangelios<sup>68</sup>. De hecho, en las profecías veterotestamentarias, de toda clase de realidades escatológicas (Dios, el rey esperado, días, etc.) se dice que vienen, pero no del reino de Dios ni de ninguna entidad equivalente. En realidad, no es tan extraño que no se hable de la venida del reino de Dios, sino que se hable de ella, aunque generalmente no nos percatemos de lo insólito de esa fraseología porque los dichos de Jesús del NT (especialmente la petición del padrenuestro) nos han habituado a su uso. Ya traduzcamos ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ como reino, reinado o gobierno soberano de Dios, ciertamente no es lo más natural decir de un reino, reinado o gobierno soberano que “viene”. Por eso, la mayor parte de los autores del AT, de los pseudoepígrafos y de la literatura de Qumrán no se expresaron así espontáneamente.

Pero Jesús sí, porque “el reino de Dios” era simplemente su modo especial y un tanto abstracto de referirse a la venida de Dios con poder para manifestar y ejercer su reinado definitivo en el tiempo final. Ese concepto (no la forma de expresarlo) es habitual en la profecía del AT, sobre todo en el Segundo Isaías, así como en algunos de los pseudoepígrafos. La venida de Dios con poder para reinar en el tiempo final: en torno a tal idea gira esa fraseología, casi exclusiva de Jesús en el judaísmo del siglo I, no cultivada por los autores neotestamentarios fuera de los Evangelios sinópticos y perfectamente adecuada a la imagen de Jesús expulsando un poder demoníaco de algunos israelitas atribulados.

Para entender este punto es importante tener en cuenta que Jesús —como los autores de Qumrán antes de él, y Pablo y Juan después de él— no consideraba a los hombres como territorios básicamente neutrales, ora influidos por las fuerzas divinas, ora por las demoníacas. En las ideas escatológicas y apocalípticas de judíos y cristianos en torno a la época del cambio de era, la existencia humana se asemejaba a un campo de batalla dominado por una de las dos fuerzas sobrenaturales: la de Dios o la de Satanás (alias Belial o el diablo)<sup>69</sup>. El ser humano era susceptible de elegir en parte qué “campo de fuerza” iba a dominar su vida (i. e., en cuál de ambos campos situarse), pero no podía decidir liberarse de esas fuerzas sobrenaturales. Estaba dominado por una o por otra, y escapar del control

de una significaba entrar en el ámbito de influencia de la otra. Al menos a la larga, no se podía mantener una actitud neutral frente a Dios y Satanás. No querer someterse de modo incondicional al primero después de un exorcismo suponía necesariamente caer de nuevo bajo el poder del segundo: algo que trata de inculcar la parábola de Q sobre los siete demonios (Mt 12,43-45 || Lc 11,24-26).

Por tanto, en ese universo dual, el poseso que era liberado del poder de los demonios por el poder de Dios operante en Jesús quedaba, ipso facto, libre del control demoníaco y sometido al gobierno divino. En el caso concreto del exorcismo de Lc 11,20 par., Dios, en su poderoso reinado del tiempo final a través de Jesús, había transformado la vida de un israelita endemoniado “invadiéndolo”, expulsando al poder rival y enseñoreándose del ya liberado<sup>70</sup>. Al menos en este sentido, el reino de Dios –el gobierno de Dios como rey– había llegado ya a un israelita antes esclavizado, así como a todos los que, tras presenciar esa epifanía del poder escatológico de Dios, habían dado fe a lo sucedido. En consecuencia, no sólo el criterio de *discontinuidad* señala como originales de Jesús las expresiones relativas a la llegada del reino; además son perfectamente coherentes con los exorcismos de Jesús.

Un nuevo argumento basado en la discontinuidad se puede elaborar para la curiosa expresión “con el dedo de Dios”. Como hemos visto, no se encuentra en ningún otro lugar del NT, aunque éste, tanto dentro como fuera de los Evangelios, contiene más relatos de exorcismos y muchas otras presentaciones gráficas de la lucha victoriosa de Dios contra Satanás. Sin embargo, pese a todo el lenguaje metafórico lleno de viveza con que se describe esa batalla cósmica, especialmente en el libro del Apocalipsis, no vuelve a aparecer el llamativo antropomorfismo “dedo de Dios”. Significativamente, nunca se utiliza esa expresión en la descripción de los exorcismos realizados por los discípulos de Jesús o por los primeros cristianos. Por ello es difícil atribuirlos a escritores o profetas cristianos y no al mismo Jesús. Según lo que podemos saber por los escasos datos disponibles fuera de los Evangelios, cuando los cristianos del siglo I realizaban exorcismos, no lo hacían, a diferencia de Jesús, con una orden simple, directa y autoritativa, reflejada en el pronombre “yo” de Lc 11,20, sino que trataban de expulsar los demonios invocando el nombre de Jesús (cf. Hch 16,18; 19,13)<sup>71</sup>. Así ocurrió incluso en el caso de cierto exorcista judío del que habla Mc 9,38-41 || Lc 9,49-50, ya corresponda la situación reflejada en ese texto a la época del Jesús histórico o a los primeros días de la Iglesia<sup>72</sup>. Comoquiera que sea, el discípulo Juan informa a Jesús de que “uno” ha expulsado demonios “en tu nombre”, es decir, invocando el nombre de Jesús o conjurando a los demonios en nombre de Jesús, pero no –y esto es lo importante– “con el dedo de Dios” o con una simple orden que no se



remita a un poder superior. Se trata, pues, de un estilo de exorcismo indirecto, diferente del practicado por Jesús en primera persona. Resumiendo: en ningún contexto —de exorcismo o de cualquier otro género— vuelve a ser citado o aludido Ex 8,15 en el NT, donde, por lo mismo, la mencionada expresión de Lc 11,20 par. es única tanto dentro como fuera de los Evangelios.

Resulta interesante comprobar que, asimismo, esa expresión es única en el AT. En ninguno de sus pasajes se halla “dedo de Dios” dentro de un contexto similar al de Ex 8,15, ni con el preciso sentido que tiene allí: el de una metáfora sobre el poder de Dios para realizar, a través de un agente humano, un milagro con el que liberar a su pueblo o castigar a sus enemigos. Así, en Sal 8,4, el cielo es obra de los dedos de Dios, y en Ex 31,18 y Dt 9,10 se dice que las tablas de la ley mosaica han sido escritas por el dedo de Dios. En el texto arameo de Dn 5,5, dentro de un contexto de milagro, unos dedos (en plural) escriben el mensaje de un juicio en una pared del palacio del rey Baltasar, pero, según Dn 5,5, esos dedos son “de mano humana” y, por tanto, no “el dedo de Dios”; además no hay un agente humano concreto que lleve a cabo el evento prodigioso, a diferencia del caso de Moisés al desencadenar las plagas en Egipto. Por otro lado, en Ex 8,15 “el dedo de Dios” es simplemente una imagen del poder de Dios manifiesto en un milagro, mientras que en Dn 5,5 los dedos se materializan y son vistos por el rey. Así pues, el uso de Ex 8,15 es único dentro del AT, ya se tome como punto de referencia el “dedo” hebreo (*esba*) del TM o su equivalente griego (*δάκτυλος*) de los LXX.

La misma falta de interés por desarrollar la imagen de Ex 8,15 se observa en la literatura intertestamentaria palestina en torno a la época de Jesús. En los manuscritos de Qumrán, Ex 8,15 no es objeto de especial atención o especulación<sup>73</sup>. Significativamente, el *Libro de los Jubileos* (siglo II d. C.) ni siquiera menciona la expresión “dedo de Dios” al narrar en 48,5-12 las plagas infligidas a los egipcios. De hecho, en 48,9-11 alude ligeramente a la tradición sobre la reproducción de las dos primeras plagas por parte de los magos del faraón. También el Pseudo-Filón, en sus *Antigüedades bíblicas* (siglo I d. C.), omite toda referencia al “dedo de Dios” en el breve resumen de las plagas (*Ant. Bib.* 10,1)<sup>74</sup>. En cambio, Josefo narra en detalle la tercera plaga en las *Antigüedades judaicas*; por eso resulta de lo más sorprendente que en el relato no aparezcan Moisés, Aarón y su vara ni la expresión “dedo de Dios” (cf. *Ant.* 2.14.3 §300-302). En cuanto a la tradición judía posterior a la época de Jesús, la mayor parte de los targumes arameos no emplean la expresión “dedo de Dios” al traducir Ex 8,15, posiblemente en un intento de evitar el antropomorfismo<sup>75</sup>. La metáfora del dedo de Dios aparece, en cambio, en algunos midrases rabínicos, como la *Mekilta* y el *Génesis Rabbah*; pero debemos recordar que la revisión fi-

nal de ambas obras se efectuó siglos después de Jesús, de quien también se encuentran muy distanciadas en la manera de utilizar la metáfora<sup>76</sup>.

Así pues, como mínimo, frente al uso registrado en el AT, en el NT y en los escritos judeopalestinos datables en el siglo I o antes, el modo como Jesús describe el poder divino operante en sus exorcismos, con una consciente alusión a Ex 8,15, parece único<sup>77</sup>. Si a la expresión “dedo de Dios” se añade el símbolo escatológico de la venida del reino de Dios, más la relación de ambos con exorcismos, se obtiene como resultado un lenguaje y un pensamiento tan sorprendentemente “discontinuo” como para pensar que el dicho de Lc 11,20 par. tiene su origen en el Jesús histórico, y no en la Iglesia primitiva ni en el judaísmo del siglo I<sup>78</sup>. Gerd Theissen llega al punto de afirmar que «Jesús es único en la historia de las religiones» por el modo particular en que combina la escatología apocalíptica con la realización efectiva de exorcismos<sup>79</sup>. Qumrán mencionó exorcismos en unos cuantos documentos, pero no estableció una conexión intrínseca entre el futuro fin del mundo y esos milagros del presente.

### e) Coherencia de Lc 11,20 par. con otros dichos sobre exorcismos.

Como el argumento basado en la discontinuidad, el relativo a la coherencia puede ser elaborado a partir de un contexto amplio<sup>80</sup>. La declaración de Lc 11,20 par. es coherente con otros dichos de Jesús que describen cómo entendía él sus exorcismos. Entre esos dichos está la doble parábola sobre el reino dividido y la casa dividida, perteneciente a Marcos y Q (Mc 3,24-25; Mt 12,25-26 || Lc 11,17-18)<sup>81</sup>. En la forma marcana se lee: «Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede subsistir. Y si una casa está dividida contra sí misma, esa casa no podrá subsistir». Aunque no emplea la expresión “reino de Dios”, la doble parábola ilustra el dicho de Lc 11,20 par. Lo que se infiere de ella es que la exorcización de los demonios implica la destrucción de la real casa de su príncipe, ciertamente no por el príncipe de los demonios –lo que sería absurdo–, sino por el poder real opuesto, que se hace con el control de los seres humanos mediante un milagro<sup>82</sup>. Esto concuerda perfectamente con la escueta declaración de Lc 11,20 par., en la que se combinan las imágenes del “dedo de Dios” y del “reino de Dios”.

Lc 11,20 par. es asimismo coherente con la breve parábola del hombre fuerte, que sigue inmediatamente en Mateo (12,29) y Lucas (11,21-22). Esa parábola se encuentra también dentro del material marciano relativo a la controversia sobre los exorcismos de Jesús, en Mc 3,27. Probablemente, tenemos aquí otro ejemplo de solapamiento entre Marcos

y Q. Hay una buena razón para adscribir la misma parábola a las tradiciones de Q y Mc, puesto que Mateo y Lucas coinciden independientemente en situar la parábola del hombre fuerte inmediatamente después de su común dicho de Q sobre el reino de Dios (Mt 11,28 || Lc 11,20), a diferencia de Marcos, que la presenta a continuación del dicho sobre el reino dividido y la casa dividida. También la mayor extensión y la distinta estructura y formulación de la parábola del hombre fuerte en Lucas (pero no en Mateo, que coincide básicamente con el texto marciano) sugieren que Lucas tuvo a su disposición una versión diferente de la de Marcos. Por tanto es razonable concluir que, mientras Mateo refleja la forma marcana<sup>83</sup>, Lucas —como frecuentemente resulta ser el caso— se ciñe en mayor medida a la formulación de Q. El carácter no lucano de buena parte de las palabras que hallamos en la forma lucana parece corroborar esta idea<sup>84</sup>. Echemos un nuevo vistazo a la parábola del hombre fuerte, ahora sólo en las versiones de Marcos y Lucas.

*Mc 3,27*

Pero nadie puede entrar  
 en casa del hombre fuerte<sup>85</sup>  
 y saquear su ajuar<sup>87</sup>,  
 a no ser que primero atea  
 al hombre fuerte;  
 sólo entonces podrá saquear  
 su casa.

*Lc 11,21-22*

Cuando un hombre fuerte  
 y bien armado  
 guarda su palacio<sup>86</sup>,  
 sus bienes están seguros.  
 Pero si viene otro  
 más fuerte que él  
 y lo vence,  
 le quita las armas  
 en que confiaba  
 y reparte  
 sus despojos.

¿Cuál de las dos formas es más primitiva? En mi opinión, éste es un nuevo caso en que, pese a la tendencia habitual a pronunciarse por la prioridad de Q con respecto a Marcos, la forma marcana es la más original. Enseguida se advierte la brevedad y concisión de Mc 3,27 en comparación con Lc 11,21-22. Pero, en sí, la mayor extensión no prueba que la versión de Lucas sea secundaria. Más importante resulta advertir la sencillez y considerable vaguedad que presenta Marcos: “Nadie” entra en casa del hombre fuerte y saquea su ajuar. Toda la acción se reduce a que un ladrón penetra en casa de un hombre rico, lo ata y arrambla con lo que le viene en gana, un evento probablemente frecuente en la Palestina del siglo I.

En Lucas, la cosa se complica: el hombre fuerte puede ser un señor de la guerra, un príncipe o un rey que guarda su palacio y sus posesiones completamente armado<sup>88</sup>. El adversario, ahora designado como el “hombre más fuerte que él”, no se limita a atar al hombre fuerte, sino

que lo “vence” en combate y luego lo despoja de armas y bienes y los reparte (aparentemente, como botín entre sus soldados). Más significativa aún es la transformación de una figura desvaída, sin identificación concreta (Marcos, “nadie puede entrar...”; Mateo, “¿cómo puede entrar uno...?”), en ὁ ἰσχυρότερος, “el hombre más fuerte”. El cambio efectuado en Lucas pudo tener como objeto la introducción de una referencia cristológica implícita en la formulación de la parábola. Tal vez no sea pura coincidencia que el Bautista se refiera a Jesús como “el más fuerte que yo” (ὁ ἰσχυρότερός μου) en Lc 3,16 parr.<sup>89</sup> Así pues, la impresión obtenida de todo ello es que, de las dos versiones, la marcana es más original<sup>90</sup>.

¿Cuál es el significado de la parábola? Como sabemos, la perícopa en que se halla inserta es una combinación de dichos relativos a los exorcismos de Jesús. Sin embargo, dado que ese material aparece ya como un compuesto tanto en Marcos como en Q, las tradiciones básicas son indudablemente muy tempranas. No hay razón para pensar que la parábola del hombre fuerte en particular haya tenido antes un contexto distinto, es decir, no el de la cuestión general del origen y significado de los exorcismos de Jesús. La imagen relativa a la acción de atar –como veremos– aboga en favor de ese *Sitz im Leben*, y, de hecho, ningún otro episodio de la vida de Jesús parece una alternativa viable.

La parábola, por tanto, se refiere a la victoria de Jesús sobre Satanás (o Belcebú, o los demonios), manifiesta en sus exorcismos. Tal como figura el pasaje en los Evangelios, el simplemente “fuerte” es obviamente Satanás. Por otro lado, ya hemos visto que el “nadie” de Marcos (“uno” en Mateo), y no el “uno más fuerte que él” de Lucas, parece la lectura original. De ser así, el “nadie” de Marcos alude probablemente a Jesús, cuyas referencias a sí mismo suelen ser indirectas y veladas; esa manera tan poco expresiva de referirse a quien ata a Satanás induce a pensar que no se trata de Dios. Es cierto que muchos exegetas ven en la parábola una alusión a Is 49,24-25: «¿Acaso le son arrebatados los despojos a un hombre fuerte [o guerrero], y los cautivos a un hombre poderoso [o tirano]? Así dice el Señor: Sí, los cautivos le serán arrebatados a un hombre fuerte, y los despojos serán rescatados de un hombre poderoso». Aunque no es descartable tal alusión, conviene advertir que el texto de Isaiás está más conectado con la versión Q de la parábola y puede haber servido de catalizador para que la forma marcana, más antigua, se convirtiera en la forma Q<sup>91</sup>. A mi modo de ver, una alusión más probable al AT es la imagen de la ligazón del hombre fuerte. La elección del verbo “atar” resulta especialmente afortunada en un contexto de exorcismos, ya que evoca tanto imágenes del AT como tradiciones judías intertestamentarias sobre la acción de atar a un demonio o un jefe de demonios.

Una base veterotestamentaria para la imagen de atar se puede encontrar en el tardío *Apocalipsis de Isaías*, sección de Isaías, Is 24,21-22: «Y aquel día Yahvé castigará a los ejércitos celestiales en el cielo, y en la tierra a los reyes de la tierra. Serán agrupados [aquí, el texto hebreo es algo dudoso] como prisioneros [literalmente, como un atado, 'assi'] en la mazmorra y quedarán encerrados». Las imágenes relativas a la acción de atar demonios o a Satanás y encerrarlos en una mazmorra pasan a ser temas clave en la literatura apocalíptica judía y cristiana, así como en otras obras religiosas no estrictamente apocalípticas. Por ejemplo, en Tob 8,3, el ángel Rafael persigue hasta el Alto Egipto al demonio que ha estado atormentando a Sara y allí lo ata de pies y manos. En 1 Hen 10,4 es nuevamente Rafael quien recibe del Señor la orden de atar de pies y manos a Azazel, el jefe de los ángeles caídos, y arrojarlo a las tinieblas. El mismo tema, pero aplicado a otras figuras (p. ej., las estrellas del cielo desobedientes y los pastores desobedientes), reaparece en varios estratos de *1 Henoc*, como 13,1; 18,16; 21,6; 69,28; 90,23. En Jub 10,3-8, Noé ruega a Dios que ate y encierre a los demonios (o los malos espíritus, o los hijos de los Vigilantes); pero Mastema, su jefe, logra que sean liberados algunos de ellos para inducir a error a los hombres malos. En el *Testamento de Leví*, este patriarca promete que llegará un nuevo sacerdote, el cual atará a Belial y dará a sus propios descendientes poder para pisotear a los malos espíritus (TestLev 18,12; pero el texto puede ser cristiano). La literatura cristiana utiliza también esas imágenes, como se ve en Ap 20,1-3, donde es atado Satanás (por otros nombres, el dragón y la antigua serpiente); cf. Jud 6 y 2 Pe 2,4. En resumen, la referencia a la acción de atar en la parábola del hombre fuerte es una metáfora que, claramente, apunta a un contexto de exorcismo y sugiere que el hombre fuerte es Satanás.

Una cuestión por dilucidar es si se puede apurar la parábola hasta el punto de considerar el ajuar o los bienes del hombre fuerte como los endemoniados a los que Jesús libera del poder de Satanás mediante sus exorcismos. Habrá quien objete que esto huele demasiado a alegoría. Sin embargo, tenemos ya tres ecuaciones: hombre fuerte = Satanás; intruso saqueador = Jesús; atadura = exorcismo. Aparte de no ser forzadas, tales ecuaciones son verdaderamente necesarias para que la parábola tenga sentido o alguna aplicación en el contexto de los exorcismos de Jesús. Aceptado esto, la identificación de las posesiones del hombre fuerte con los individuos poseídos se ve como una conclusión natural de las tres ecuaciones, y no como una identificación artificial concebida e impuesta a la parábola *post factum*.

En nuestra decisión sobre este punto, no debemos sentirnos intimidados por el “dogma” de que Jesús, como maestro y profeta, nunca utilizó la alegoría. Mal maestro y profeta judío habría sido si verdaderamente se hubiera atenido a tan extraña regla. En el AT no es rara la alegoría, sobre

todo en la literatura profética relacionada con Ezequiel, Zacarías y Daniel<sup>92</sup>. La alegoría sigue estando presente en los escritos pseudoepigráficos cercanos a la época de Jesús (p. ej., la literatura de Henoc), pasa a la apocalíptica judía a finales del siglo I d. C. (p. ej., *4 Esdras y el Apocalipsis siríaco de Baruc*) y es cultivada por la literatura rabínica posterior. Por supuesto, es preciso distinguir con cuidado las parábolas originales del Jesús histórico de los añadidos alegóricos que a veces efectuó en ellas la Iglesia primitiva. Pero esto no es motivo para negar parcial o totalmente la presencia de la alegoría en el discurso de Jesús. Por tanto, no me parece improbable que, en la parábola del hombre fuerte, los bienes arrebatados sean los posesos a quienes Jesús libra del poder del “hombre fuerte”, Satanás. Que tal metáfora no era imposible en el judaísmo y en el cristianismo primitivo lo demuestra el *Testamento de Nefalí*, donde se dice que el diablo mora en un hombre malo como en su propio cuerpo [o recipiente, o instrumento] (TestNef 8,6: σκεοῦος, la palabra empleada en Mc 3,27)<sup>93</sup>.

En cuanto a la autenticidad de Mc 3,27 par., no existe ninguna razón concreta para negarla y, en cambio, hay unas cuantas que hablan a su favor. Ya el mismo solapamiento de Marcos-Q muestra que, como mínimo, nos encontramos ante un material que existió muy tempranamente en más de una corriente de la tradición cristiana (testimonio múltiple de fuentes). Por lo que respecta al criterio de coherencia, queda satisfecho de varias maneras. El dicho es, sin duda, coherente con el hecho básico de la actividad de Jesús como exorcista y con los otros dichos separados que figuran en el bloque sobre Belcebú. También presenta coherencia con la tendencia de Jesús a referirse a sí mismo de modo indirecto o velado, incluso cuando habla de sus propios milagros (cf. Mt 11,2-5 par.). La falta de todo aserto cristológico explícito en la versión de Marcos destaca frente a la incipiente afirmación cristológica presente en la referencia de Lucas al “más fuerte que él”. En contraste, el Jesús marcano se identifica implícitamente con el ladrón de la parábola, lo que por cierto no constituye la forma más elevada de cristología.

Por otro lado, la imagen subyacente de la lucha con Satanás por el control de la humanidad en el tiempo final concuerda perfectamente con la escatología teñida de apocalíptica que hemos visto en el Bautista y en su más famoso seguidor. También hemos tenido ocasión de ver que, aunque Jesús heredó del Bautista ese tipo de escatología, se diferenció de su maestro por poner en práctica o hacer presente una visión más optimista de la crisis, lucha y victoria del tiempo final mediante la realización de milagros, señaladamente exorcismos.

Aparte los criterios de testimonio múltiple y coherencia, se podría recurrir, hasta cierto punto, al criterio de discontinuidad. Es interesante no-

tar que ἰσχυρός (“fuerte”), como sustantivo masculino singular y en grado positivo, no vuelve a aparecer en ningún otro lugar del NT<sup>94</sup>. Más específicamente: con forma gramatical diferente de la descrita, ἰσχυρός es empleado veintinueve veces en el NT, pero nunca en alusión a Satanás o a un demonio. Esto, por la simple razón de que “el fuerte” no era un modo usual, entre los autores cristianos neotestamentarios, de referirse al jefe de los diablos o a sus subordinados. Junto con el vocabulario relacionado con la acción de atar, podemos tener aquí otro ejemplo de la tendencia de Jesús a reelaborar creativamente temas y expresiones del AT para describir un cumplimiento de esperanzas escatológicas en su propia actuación. Además, la parábola del hombre fuerte es discontinua con el pensamiento y el lenguaje del cristianismo primitivo. En el resto del NT, el triunfo de Jesús sobre los “poderes” demoníacos o cósmicos suele estar relacionado con los temas de su crucifixión, resurrección y exaltación en el cielo (p. ej., Col 2,6-23; Ef 1,15-23), no con su ministerio en general ni con sus exorcismos en particular.

En suma, todos los criterios aplicables al caso apuntan en la dirección de la autenticidad de Mc 3,27 par.; nada habla en contra de ella. A su vez, Mc 3,27 es coherente con Lc 11,20 par. y, por tanto, apoya su autenticidad. Sin utilizar la expresión clave “reino de Dios”, Mc 3,27 proclama esencialmente la misma realidad: mediante los exorcismos de Jesús, el Dios de Israel ejerce ya ahora su reinado del tiempo final eliminando el poder de Satanás y/o de los demonios y liberando así a su pueblo.

Un aspecto del argumento basado en la coherencia que acabo de utilizar a favor de la autenticidad de Mc 3,27 par. vale *a fortiori* para Lc 11,20 par., donde sí aparece la expresión “reino de Dios”. Hemos visto desde el capítulo 12 en adelante –y lo he reiterado ahora en relación con Mc 3,27 par.– que Jesús, como Juan, su antiguo maestro, recurría a una dialéctica curiosa y desconcertante en el momento de afirmar algo sobre su persona. Aunque implícitamente decía ser una o la figura principal del drama escatológico (la aceptación o el rechazo de él y de su mensaje significaba la salvación o la condenación eternas), Jesús no solía situarse explícitamente en el centro de su predicación: daba relevancia no al mensajero, sino al mensaje. El reino de Dios era la realidad que trataba de comunicar, aunque fuera de un modo parcial o proléptico, con acciones como las de exorcizar o compartir mesa con pecadores. Como observa Theodor Lorenzmeier, Lc 11,20 par. refleja básicamente esa actitud<sup>95</sup>. Jesús da a entender de algún modo que el reino de Dios está conectado con su persona, en la medida en que ese reino se hace ya presente, actual, a través de sus exorcismos. Una vez más, no es él quien ocupa el primer plano, sino su mensaje sobre el reino de Dios y su acción de comunicarlo. Como es característico en él, Jesús deja sin aclarar la precisa relación entre su persona y el reino que proclama.

Habida cuenta de todo, los criterios de discontinuidad y de coherencia señalan como posible la autenticidad de Lc 11,20 par., mientras que nada indica que se trate de una creación cristiana primitiva. Por otro lado, de Mc 3,27 par., como ya hemos visto, se puede decir algo similar<sup>96</sup>.

### f) La forma original aramea de Lc 11,20.

Paso a paso, hemos llegado a dos importantes conclusiones: 1) el dicho griego contenido en Lc 11,20 y, anteriormente, en el documento Q afirma que los exorcismos de Jesús son la demostración de que el reino de Dios ha llegado ya a (o sobre) quienes los reciben y/o son testigos de ellos; 2) todos los indicios apuntan hacia la autenticidad de Lc 11,20, así como a la de Mc 3,27, que dice aproximadamente lo mismo, aunque sin utilizar la expresión “reino de Dios”. Pero en este punto tropezamos con la parte más difícil de toda búsqueda del Jesús histórico a través de sus dichos en general y de Lc 11,20 en particular. Como he subrayado reiteradamente, la mayor parte de las veces no hay posibilidad de conocer con certeza las palabras exactas pronunciadas por el Jesús histórico, sobre todo cuando se intenta llegar hasta la hipotética forma aramea de un determinado dicho. Los problemas que surgen son múltiples: 1) en ocasiones, las palabras griegas con que los dichos aparecen expresados en nuestros Evangelios tienen más de un equivalente arameo; 2) Jesús pudo haber impartido la misma enseñanza más de una vez con una formulación ligeramente distinta; 3) es posible que un traductor efectuase una traducción más libre que otro, prefiriendo un buen estilo griego a una versión más literal pero menos expresiva. Por todo ello, el intento de llegar hasta las palabras exactas de Jesús suele resultar frustrante, y hay que darse por satisfecho con llegar a conocer con cierto grado de probabilidad la sustancia de lo que él dijo.

Conviene recalcar, sin embargo, que esta limitación afecta no sólo a Lc 11,20, sino a todos los dichos de Jesús. Al manifestar su duda de que Lc 11,20 par. demuestre que Jesús habló del reino como de una realidad presente y a la vez futura, E. P. Sanders alega que los «principales dichos en que se apoya esta opinión no son absolutamente seguros, ni en lo concerniente a su contexto original ni en lo relativo a su precisa formulación». El problema es que se puede objetar lo mismo contra casi todos los dichos de Jesús utilizados para determinar algún aspecto de su enseñanza. Por supuesto, también contra las predicciones sobre la destrucción del templo o de Jerusalén, a las que Sanders concede tanto peso para su decisiva interpretación de la purificación del templo, ofrecida en *Jesus and Judaism*<sup>97</sup>. Ese conocimiento “absolutamente seguro” no está a nuestro alcance, pero podemos llegar a una idea sólidamente probable de lo que, en sustancia, dijo Jesús en una determinada ocasión.



Aceptado lo anterior, no hay ninguna razón de peso para dudar que Lc 11,20 par. representa sustancialmente lo que Jesús dijo en un momento de su ministerio sobre sus exorcismos, podamos conocer o no la exacta formulación del logion en arameo. Para un intento de retroversión a esa lengua podemos contar, al menos, con algunos puntos de referencia. Entre ellos desempeña un papel clave el equivalente arameo del verbo griego ἔφθασεν, “ha llegado” o “ha venido”. En el griego del AT, φθάνω representa varios verbos semíticos, señaladamente el hebreo *naga*’ y el arameo *meta*’, ambos con el significado de “llegar”, “alcanzar”, “venir”. Puesto que ἔφθασεν es el aoristo de indicativo en voz activa, su equivalente natural en arameo sería la forma conocida como peal perfecto, que indica una acción terminada y corresponde en español al pretérito perfecto, al indefinido y al pluscuamperfecto<sup>98</sup>. Por eso, muy probablemente, ἔφθασεν es la traducción del arameo *meta*’<sup>99</sup>, con sentido de pasado, que puede ser representado en español con el pretérito perfecto: “ha llegado” o “ha venido”. En tal caso, una posible retroversión del dicho al arameo sería:

Español:	pero si	con el dedo de Dios	yo expulso los demonios
Griego:	εἰ δὲ	ἐν δακτύλῳ Θεοῦ	ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια
Arameo:	<i>wehen</i>	<i>be’esbe’a di ’elaha’</i>	<i>’ana metarek shedayya’</i>

Español:	entonces	ha llegado a vosotros	el reino de Dios
Griego:	ἄρα	ἔφθασεν ἐφ’ ὑμᾶς	ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ
Arameo:		<i>mit’at ’alekon</i>	<i>malkuta’ di ’elaha</i> <sup>100</sup>

Naturalmente, siempre se debe dejar abierta la posibilidad de que haya habido una traducción errónea de un tiempo imperfecto arameo, que podría tener un sentido de futuro. Además, cabe entender el pe’al arameo y el aoristo griego como un pasado “proléptico” o “profético” orientado decididamente hacia el futuro. Cada una estas posibilidades puede darse realmente en Lc 11,20, pero no de manera exclusiva ni particular. Verter al griego textos como las hipotéticas formas arameas de los dichos de Jesús supone un constante peligro de efectuar traducciones equivocadas e interpretar mal los tiempos verbales. Pero eso pudo ocurrir tanto en el caso de Lc 11,20 par. como en el de varios dichos totalmente fiables para Sanders<sup>101</sup>; y no hay ninguna razón para invocar esa posibilidad específicamente aquí, donde la retroversión más natural tiene perfecto sentido. Salvo que, por motivos teológicos, se haya decidido de antemano negar que todo dicho sobre un reino presente pueda proceder del Jesús histórico.

Tal intención parece animar a algunos exegetas en su rechazo o interpretación forzada de Lc 11,20<sup>102</sup>. La interpretación más simple y natural tanto del texto griego de ese dicho como de su más probable retroversión al arameo es la traducción que he propuesto. Jesús se remite a sus exorcis-

mos como prueba de que el reino de Dios que él proclama para el futuro se ha hecho, en algún sentido, ya presente. Cómo sea esto coherente —o si tiene coherencia alguna— con lo que dijo Jesús sobre la inminente llegada del reino sigue siendo una cuestión abierta<sup>103</sup>. Pero ese ulterior problema no debe llevarnos a eliminar o desvirtuar el dato que lo origina, por un afán de sistematización ajeno a las preocupaciones de Jesús.

## 2. «El reino de Dios está entre vosotros»: Lc 17,20-21

Otra posible referencia al reino de Dios como ya presente en el ministerio de Jesús se encuentra en Lc 17,20-21<sup>104</sup>. Al menos a primera vista, el dicho presenta a Jesús rechazando los cálculos apocalípticos sobre cuándo y dónde se producirá la llegada del reino y declarando, en cambio, que “el reino de Dios está entre vosotros”. Esta afirmación parece de una claridad tan meridiana que algunos críticos, entre ellos John Dominic Crossan<sup>105</sup>, la utilizan como uno de sus principales argumentos al defender la idea de que Jesús veía el reino como ya presente. Sin embargo, he situado deliberadamente la consideración de este dicho después del estudio de otros varios porque la declaración contenida en Lc 17,20-21, tan simple en apariencia, realmente está erizada de complicados problemas de traducción e interpretación. El significado de algunas palabras ofrece dudas, la fuente es objeto de debate y el dicho no tiene el apoyo del testimonio múltiple<sup>106</sup>. Se hace totalmente necesario, por tanto, avanzar paso a paso.

### a) Significado del dicho en el contexto del Evangelio de Lucas.

A diferencia de Marcos y Mateo, Lucas construye dos “discursos escatológicos” distintos: el primero en 17,20-37, en el camino hacia Jerusalén, y el segundo en 21,5-36, pronunciado en el templo jerosolimitano<sup>107</sup>. El primero se compone en gran medida de dichos Q y L sobre la venida del Hijo del hombre y el fin del mundo. El segundo, siguiendo básicamente el discurso escatológico de Mc 13 (= Mt 21), se centra más en la destrucción de Jerusalén, que es distinguida cuidadosamente de la venida del Hijo del hombre, aunque también se describe este último acontecimiento. Todo ello refleja un rasgo general de los Evangelios sinópticos: Lucas tiende a mantener su material marcado separado de Q y L, en tanto que Mateo tiende a mezclar Marcos, Q y M en un mismo discurso (así, p. ej., Mt 24-25).

El primer discurso de Lucas se puede dividir fácilmente en dos partes: 1) una breve sección introductoria, compuesta de una pregunta de los fariseos y una réplica de Jesús sobre cuándo y dónde será la llegada del reino (17,20-21), y 2) una sección principal, en la que Jesús dirige a sus discípulos el discurso propiamente dicho, relativo a la venida del Hijo del hombre, acompañada del cataclismo final (17,22-37). Una posible traducción de la sección introductoria (vv. 20-21) es la siguiente:

20a Preguntado por los fariseos cuándo iba a llegar el reino de Dios, él [Jesús] les respondió diciéndoles:

b «El reino de Dios no viene con [atenta] observación [μετὰ παρατηρήσεως],

21a ni se dirá: “Está aquí o allí”.

Pues mirad, el reino de Dios está [ἔστιν] entre vosotros [ἐντὸς ὑμῶν].».

Llamo a esto “una posible traducción” porque la versión que ofrezco oculta diversas dificultades del texto griego. Jesús responde en el v. 20b diciendo que el reino de Dios no viene μετὰ παρατηρήσεως, que yo traduzco como “con [atenta] observación”. La acción más probablemente aludida mediante esta expresión tan desconcertante es la de escrutar las señales de la naturaleza, del firmamento y de los acontecimientos históricos. Los círculos apocalípticos trataban de descubrir tales señales a fin de calcular y predecir el fin de la edad presente (véase, p. ej., el *Apocalipsis de las Semanas* en 1 Hen 91 y 93, así como la visión de la nube y las aguas negras y blancas en 2 Bar 53-74). Al rechazar la petición de los fariseos de que profetice el tiempo exacto de la llegada del reino, Jesús está rechazando también todas las técnicas y especulaciones empleadas tradicionalmente para predecir ese momento. El rechazo categórico de semejantes cálculos como inadecuados a la verdadera naturaleza del reino concuerda perfectamente con la tendencia redaccional de Lucas, quien regularmente desapruueba las expectativas apocalípticas de un castigo de fuego e insta a su iglesia a hacerse a la idea de un largo curso de la historia y a practicar la perseverancia en medio del sufrimiento (cf. Lc 21,7-34; 19,11; Hch 1,6-7). Este mensaje pastoral a su iglesia, y no la preocupación por corregir las erróneas opiniones que mantenían los fariseos allá por el año 30, es el sentido más natural de la expresión de Lc 17,20b.

Hay, sin embargo, otras dos posibles interpretaciones de μετὰ παρατηρήσεως. Puesto que los fariseos son los que hacen la pregunta, la expresión podría significar “con estricta observancia de la Ley”. La literatura rabínica refleja a veces la idea de que los judíos piadosos podían apresurar la venida del Mesías o el momento de la redención cumpliendo la Torá<sup>108</sup>. Pero tal interpretación, según la cual Jesús estaría rechazando la idea de que los hombres pueden forzar a Dios la mano, tropieza con tres proble-

mas: 1) nada en el contexto inmediato del cap. 17 señala el referido trasfondo teológico para el intercambio dialéctico, 2) los textos rabínicos que recogen la idea son cronológicamente posteriores y 3) ese problema teológico no parece haber sido especialmente relevante en la iglesia ni en la teología de Lucas. Debemos tener cuidado de no leer las preocupaciones de Pablo en un texto ajeno a ellas<sup>109</sup>.

Una teoría aún más complicada en sí misma y en su relación con textos rabínicos (y patrísticos) es la que propone August Strobel<sup>110</sup>. Según esa interpretación, Lucas habría compuesto la mayor parte de los vv. 20-21 para combatir la creencia del judaísmo, compartida por algunos judeo-cristianos, de que la venida del reino de Dios y/o del Mesías se produciría en noche de Pascua (la que pone término al día 14 y da comienzo al 15 de Nisán). A esa noche se refería la literatura judía como «la noche de observación [o vigilancia]»: en hebreo, *lel shimmurim*; en griego, νύξ παρατηρήσεως. Strobel trata de encontrar tal creencia también en el cristianismo primitivo, y su esfuerzo en este sentido resulta impresionante. Sin embargo, muchos de los escritos aludidos son posteriores al Evangelio de Lucas, y las supuestas conexiones entre ellos, sumamente hipotéticas; por lo cual se impone la conclusión de que no hay pruebas sólidas de que Lucas conociese el problema o tuviese que enfrentarse a él en su iglesia. Además, ni el contexto inmediato ni la teología global de Lucas-Hechos indican ese trasfondo. A la vista de todo ello, la lectura más natural de 20b resulta ser, pues, un rechazo de los cálculos apocalípticos efectuados para determinar el momento preciso del fin de esta edad<sup>111</sup>.

Habida cuenta de lo anterior, 21a («ni se dirá: “Está aquí o allí”») contiene, muy probablemente, un rechazo de las predicciones sobre el lugar exacto de la llegada del reino, en correspondencia con el rechazo en 20b de todo cálculo sobre el tiempo exacto<sup>112</sup>. El futuro de “ni se dirá” puede ser entendido como un futuro “modal”<sup>113</sup>, equivalente a “ni se puede” especificar ningún lugar particular (“aquí o allí”, p. ej., el desierto o Jerusalén, como hicieron algunos de los “falsos profetas” que menciona Josefo).

La razón por la que son vanas las especulaciones apocalípticas sobre la futura fecha de la llegada del reino se ofrece en el difícilísimo v. 21b. La expresión introductoria “pues mirad” subraya lo correcto del juicio que emite Jesús sobre la cuestión, en contraste con las falsas ideas recién rechazadas. Por su contenido y formulación, 21b es paralelo y a la vez opuesto a 20b: 1) “El reino de Dios” es el sujeto en ambas frases. 2) En 20b, el reino “viene” (ἔρχεται) en un sentido de futuro inminente, mientras que en 21b “está” ya. 3) En ambas frases, lo declarado sobre el reino se especifica mediante una locución prepositiva: μετὰ παρατηρήσεως, con que Jesús rechaza, y ἐντὸς ὑμῶν, con que afirma.

Aunque en teoría es posible interpretar “está” (ἔσται) como una manera profética de referirse al futuro inminente, uno queda preguntándose por qué razón se habría de considerar la trivial afirmación “el reino de Dios estará entre vosotros” como la frase fundamental de esta sección. Las dos partes que intervienen en el diálogo dan por supuesta la llegada del reino en un futuro, y esta idea es un lugar común a lo largo del Evangelio. Para que 21b deje de ser una mera trivialidad, algunos críticos interpolan un adverbio o una locución adverbial como “inesperadamente” o “de pronto”<sup>114</sup>. Pero salta a la vista el problema inherente a esa solución: la necesidad de leer en el texto una palabra clave que, evidentemente, Lucas no quiso incluir, ya que pudo hacerlo sin ninguna dificultad. Por eso, el sentido normal del presente, “está”, parece a todas luces la lectura más natural.

Esto nos lleva a la expresión más difícil de todas, ἐντὸς ὑμῶν, que en nuestra versión figura como “entre vosotros” (= “en medio de vosotros”), una traducción frecuente hoy día. Algunos exegetas muestran su disconformidad con ella afirmando que ἐντὸς nunca significa “entre” ni “en medio de” en el griego antiguo. Sin embargo, los textos griegos –sobre todo los textos griegos traducidos de una lengua semítica– se encargan de contradecirlos. Prueba de que la preposición ἐντὸς tenía el significado de “entre” son dos pasajes de la traducción del AT realizada por Áquila (probablemente, pocas décadas después de la finalización de Lucas-Hechos), así como la traducción de la misma obra que efectuó Símmaco hacia el final del siglo II d. C.<sup>115</sup>

No obstante, el significado más habitual de ἐντὸς es “dentro de”, y en el pasado –desde la época patrística hasta cerca de nuestros días– la mayor parte de los exegetas prefirieron esta “interiorización” y “espiritualización” del dicho. Con esa interpretación, lo que de hecho estaría diciendo Jesús sería: “No busquéis una llegada del reino visible, espectacular, cósmica, porque el reino está ya presente en vuestros corazones”. Pero esta traducción es dudosa, a juzgar por el contexto del dicho en el Evangelio de Lucas. Resulta sumamente extraño que Jesús declarase que el reino no llegaría en el futuro por haberse hecho ya presente en los corazones de sus adversarios fariseos; sobre todo porque el Jesús lucano nunca dice nada similar de sus propios discípulos<sup>116</sup>. Y algo más importante: la idea del reino de Dios como una situación puramente espiritual de los corazones, presente, interior e invisible, es ajena a cualquier fase de la tradición neotestamentaria. Es característica del gnosticismo cristiano del siglo II (como lo acredita el *Evangelio de Tomás* en sus dichos 3, 51 y 113), del protestantismo liberal alemán decimonónico y de las concepciones de algunos buscadores del Jesús histórico americanos del siglo XX, pero no de los Evangelios canónicos en general ni de Lucas en particular<sup>117</sup>.

3 Otra posible interpretación de ἐν τῷ ὑμῶν es la sugerida por Colin H. Roberts y apoyada por especialistas como Alexander Rüstow: el reino de Dios se halla dentro de vuestras posibilidades, a vuestro alcance, a vuestra disposición, y de vosotros depende recibirlo<sup>118</sup>. Es decir, optando por aceptar el reto de Jesús a arrepentirse y creer, una persona puede entrar en el reino. Jesús rechazaría así la estéril especulación apocalíptica, en favor de un serio compromiso moral y un comportamiento acorde, con vistas a la venida del reino. Esta interpretación se aviene bien con algunas exhortaciones morales presentes en otros lugares del Evangelio de Lucas (p. ej., 13,22-30). Pero no sabemos hasta qué punto era normal ese sentido de ἐν τῷ en el griego del siglo I, ya que han sido discutidos algunos supuestos casos de tal empleo<sup>119</sup>. Por otro lado, cabe dudar de que 21b, poniendo de relieve el esfuerzo humano, sirva de adecuado contraste a 20b o esté siquiera en la línea retórica del conjunto del dicho. Como en la primera parte se rechaza la idea de que el reino de Dios venga con “atenta observación”, el sentido natural de todo el dicho parece incluir el rechazo de cualquier control o cálculo humano sobre lo que es una acción exclusiva de Dios: su venida con poder como rey en el tiempo final. El énfasis en la idea de que el reino de Dios se halla “dentro de vuestras posibilidades” o “a vuestra disposición” difícilmente puede constituir el contraste que las dos partes del dicho estarían pidiendo<sup>120</sup>.

A mi entender, sigue siendo preferible la interpretación “el reino de Dios está entre vosotros”<sup>121</sup>, por lo cual no me parece extraño que aparezca en muchas traducciones modernas<sup>122</sup>. Entre otras cosas, es perfectamente coherente con las declaraciones que el Jesús lucano realiza en otros pasajes. Antes del dicho que estamos examinando, la presencia de la salvación ha quedado subrayada en el Evangelio de Lucas cuando, en la respuesta a los enviados de Juan, Jesús enumera sus propios milagros escatológicos (7,18-23). De hecho, el más pequeño en el reino es más grande que el Bautista (7,28). Como hemos visto, concretamente la exorcización de los demonios demuestra que el reino ha llegado ya en algún sentido (11,20). Quizá no sea totalmente accidental que la afirmación “el reino de Dios está entre vosotros” siga al relato de la curación de los diez leprosos, uno de los cuales oye decir a Jesús: «Tú fe te ha salvado [tiempo perfecto]».

Considerado todo ello, la traducción que he propuesto parece la más plausible en el contexto del Evangelio de Lucas y del conjunto de su teología. Instado por los fariseos a que profetice la fecha exacta de la llegada del reino, Jesús rechaza todas las especulaciones apocalípticas y cálculos sobre el momento y el lugar de ese acontecimiento e intenta que sus adversarios, abandonando las conjeturas sobre el futuro, se fijen en lo que ya es realidad. Si los fariseos quisieran abrir los ojos, verían el reino ya presente en el ministerio de Jesús, con sus curaciones y enseñanzas. Pero como se

niegan a verlo ahora, tampoco se beneficiarán de su venida futura<sup>123</sup>. Así, al menos desde el nivel de la redacción lucana, la unidad 17,20-21 proclama la presencia del reino en las palabras y en los hechos del Jesús terreno, aunque los siguientes versículos del discurso predicen su venida futura como el Hijo del hombre en el último día.

## b) Redacción de Lucas y posibles fuentes.

Solamente 17,21a («ni se dirá: “Está aquí o allí”») tiene un paralelo en otro Evangelio, concretamente en Mc 13,21 (= Mt 24,23): «Y si alguien os dice entonces: “Mira, aquí está el Mesías. Mira, está allí”, no le creáis». Por tanto, podría ser que 17,21a se debiera a la transferencia a ese lugar de una forma reelaborada de Mc 13,21, sobre todo porque Lucas omite este versículo en el cap. 21, que en gran medida es paralelo al discurso escatológico presente en el cap. 13 de Marcos<sup>124</sup>.

Fuera de 17,21a, quedamos a oscuras en cuanto a posibles fuentes, dado que el resto de 17,20-21 carece de todo paralelo exacto en cualquiera de los Evangelios. No obstante, es posible hacer algunas conjeturas fundadas. Lucas tiende a introducir los dichos de Jesús con una pregunta redaccional planteada por alguien de entre los presentes<sup>125</sup>; también, a formular las preguntas (y las declaraciones) en estilo indirecto<sup>126</sup>. Ambas tendencias estilísticas se observan en 20a: «Preguntado por los fariseos cuándo iba a llegar el reino de Dios, él les respondió diciéndoles...». Como señalan Bultmann y Dibelius, mediante esa introducción Lucas asimila uno o varios dichos de Jesús a la forma literaria griega conocida como *apoteigma* o *chreia*: una breve pincelada narrativa o una pregunta inicial que introduce una frase sustanciosa y memorable de un filósofo u otra persona relevante<sup>127</sup>. Además, cuando los vv. 20-21 son leídos junto con los vv. 22-37, reflejan una estructura redaccional que se encuentra en el relato lucano del viaje a Jerusalén (caps. 9-19); temas teológicos conectados entre sí son tratados en dos escenas consecutivas que contienen enseñanza: una dirigida a los fariseos, y la otra, a los discípulos<sup>128</sup>. Por eso es posible que los dos versículos introductorios donde son indicados los dos grupos de oyentes (en 20a, los fariseos; en 22a, los discípulos) procedan de redacción lucana. De ser éste el caso, los vv. 20b y 21b podrían tener su origen en una tradición prelucana especial:

20b El reino de Dios no viene con [atenta] observación.

21b (Pues) mirad<sup>129</sup>, el reino de Dios está entre vosotros.

Aquí, lo notable es que, una vez eliminado aquello que seguramente procede de la labor redaccional de Lucas, los dichos resultantes forman una declaración bipartita cuidadosamente equilibrada (una negación rela-

tiva al futuro seguida de una afirmación sobre el presente)<sup>130</sup>, en la cual se observa paralelismo y quiasmo. Ambas frases tienen el mismo sujeto (el reino de Dios), más un verbo en presente, más una locución prepositiva que determina la significación del verbo. En la primera frase, el verbo se encuentra al comienzo de su equivalente griega (ἔρχεται, “viene”); en la segunda, al final (ἔστιν, “está”)<sup>131</sup>.

Todo esto tiene relación con la cuestión de las fuentes, puesto que Lucas habría procedido de modo sumamente extraño componiendo primero una declaración bipartita sobre el reino cuidadosamente equilibrada, para luego volverse contra su propia obra y oscurecer con adiciones redaccionales el brillante paralelismo logrado. Un detalle confirma que la declaración bipartita no es creación de Lucas: las dos breves sentencias contienen sendas palabras clave, παρατήρησις (“observación”) y ἐντός (“entre”), que nunca son empleadas en ningún otro lugar de Lucas-Hechos<sup>132</sup>. Más aún, παρατήρησις y ἐντός (usado como preposición) no vuelven a aparecer en todo el NT<sup>133</sup>. Hay que recordar, por otro lado, que las referencias a la “venida” del reino de Dios son características del discurso del Jesús histórico<sup>134</sup>. En consecuencia, es más probable que los vv. 20b y 21b procedan de una tradición prelucana que del propio Lucas<sup>135</sup>.

Unos cuantos autores, como Schürmann y Schnackenburg, sugieren que el dicho tradicional podría haber existido en el documento Q; pero sus argumentos son excesivamente especulativos<sup>136</sup>. Por definición, Q es la tradición compartida por Mateo y Lucas y no presente en Marcos; sin embargo, Lc 17,20 + 21b no tiene paralelo ni en Marcos ni en Mateo. El mero hecho de que esta tradición especial aparezca justo delante de un bloque de material Q y presente similitudes temáticas y verbales con respecto a la tradición Q no prueba que proceda ella<sup>137</sup>. Lo mismo se podría decir de un buen número de tradiciones L que Lucas combina con material Q en su extenso relato del viaje a Jerusalén (9,51-19,27).

Por tanto, descartados como fuente de los vv. 20b + 21b la creación lucana y el documento Q, la conclusión obvia es que el dicho bipartito procede de la tradición especial de Lucas (L). Claro que esto no nos dice gran cosa, puesto que L es sólo un término que sirve cómodamente para designar cualquier tradición de Lucas no atribuible a Marcos ni a Q<sup>138</sup>.

### c) ¿Un dicho auténtico de Jesús?

Dada la independencia del dicho aislado que subyace a 20b + 21b, resulta difícil llegar a una conclusión firme sobre su autenticidad. Sin embargo, me parece injustificado un total rechazo de ella<sup>139</sup>. Incluso un es-



céptico tan notable como Bultmann juzga auténtico el dicho tradicional, si bien no expresa detallada y convincentemente las razones de ese juicio<sup>140</sup>. A mi entender, varias consideraciones inclinan la balanza del lado de la autenticidad. Ante todo, está la presencia de la expresión “reino de Dios” unida al verbo “venir”, un modo de hablar característico del Jesús histórico y notablemente ausente del NT fuera de los Evangelios sinópticos. Esa típica locución aparece como tema central de una concisa declaración en dos partes, que mantiene un cuidado equilibrio entre lo negativo y lo positivo. Todos estos rasgos distintivos se encuentran en dichos de Jesús considerados auténticos por otras razones<sup>141</sup>.

Está luego el criterio de coherencia del contenido. El sorprendente mensaje de que el reino prometido por Jesús para un futuro inminente se ha hecho ya presente de alguna manera en su ministerio<sup>142</sup> es coherente con los otros dichos y hechos de Jesús que hemos estudiado en este capítulo. En respuesta a la pregunta con que el Bautista trata de sondearle, Jesús enumera su actividad taumatúrgica como un indicio de que ha llegado ya el tiempo de salvación profetizado (Mt 11,2-6 par.). Por eso, entre los seguidores de Jesús, el más pequeño del reino es más grande que el Bautista (Mt 11,11 par.). Pero no todo es alegre y luminoso en ese reino ya presente. En la medida en que existe aquí y ahora, el reino que Jesús anuncia y realiza está expuesto a oposición violenta (Mt 11,12-13 || Lc 16,16). Quizá para templar los ánimos de sus seguidores acobardados por esa oposición, Jesús señala el poder soberano de Dios, patente en sus propios exorcismos (Lc 11,20 par.). Esas impresionantes manifestaciones del triunfo de Dios sobre el mal muestran claramente que el reino ha llegado, al menos para quienes las han experimentado personalmente. Tan evidentes señales de que el reino es ya presente y ejerce su poder deberían hacer que la gente desviase sus ojos y mentes de inútiles cálculos apocalípticos sobre el momento de la llegada del reino (Lc 17,20b) y los volviese hacia el reino que “está entre vosotros” (v. 21b). Sin embargo, como sucede en muchos otros dichos sobre el reino ya examinados, cualquier referencia cristológica que puedan contener los vv. 20b + 21b es, en el mejor de los casos, indirecta o implícita<sup>143</sup>.

No tengo inconveniente en admitir que ninguna de las anteriores consideraciones resulta probatoria en sí misma; después de todo, L es una fuente menor. Aun así, la convergencia de los indicios de tradición preluca, el vocabulario ajeno a la mayor parte de los autores neotestamentarios pero típico de Jesús y la coherencia de este dicho con la línea y el contenido generales de los dichos de Jesús ya juzgados auténticos me llevan a creer que la opinión favorable a la autenticidad de Lc 17,20b + 21b es más probable que la contraria. Sin embargo, porque reconozco lo tenue de los indicios en que esa opinión favorable se apoya, he examinado este logion sólo después de someter a consideración otros de mayor peso<sup>144</sup>.

### 3. «El reino de Dios se ha acercado»: Mc 1,15

Al concluir Marcos la introducción a su Evangelio (1,1-12) e iniciar la narración concerniente al ministerio público<sup>145</sup>, presenta a Jesús haciendo esta proclamación: «El reino de Dios se ha acercado» (1,15). Los especialistas que siguen la teoría de la escatología realizada, propuesta con tanto vigor por C. H. Dodd<sup>146</sup>, ciertamente convertirán esa frase de Jesús en un puntal de su argumento: el reino de Dios es una realidad presente ya en el momento en que habla Jesús. Otros eruditos argüirán con no menos energía que el reino proclamado en el v. 15 pertenece más a un futuro muy próximo que al momento presente<sup>147</sup>. Complicando el debate en torno a Mc 1,15 están las discrepancias sobre qué partes de ese dicho atribuido a Jesús provienen de la redacción de Marcos, de la tradición premarcana y de Jesús mismo.

El dicho del v. 15 va precedido de una breve introducción narrativa (v. 14), que, por definición, procede del narrador, Marcos:

- v. 14 Después que Juan [el Bautista] fue entregado [i. e., puesto en prisión por Herodes Antipas], marchó Jesús a Galilea proclamando el evangelio de Dios
- v. 15 y diciendo: “El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado. Arrepentíos y creed en el evangelio”.

Algunos exegetas consideran todo el v. 15 como una creación de Marcos, quien habría querido situar al comienzo del ministerio de Jesús una densa frase como resumen de su proclamación<sup>148</sup>. Otros críticos, sin entrar en consideraciones sobre la formulación exacta, afirman que al menos el contenido básico del v. 15 se remonta a Jesús<sup>149</sup>. Y hay otros todavía que distinguen entre partes del dicho que reflejan el vocabulario misionero de la Iglesia primitiva y partes que podrían proceder de Jesús<sup>150</sup>.

Las cosas se complican aún más para nosotros, puesto que, aparte de hacernos la habitual pregunta sobre la historicidad, nos planteamos la cuestión más específica de si Mc 1,15 proporciona alguna prueba adicional de que el Jesús histórico proclamó un reino ya presente durante su ministerio. Respecto a la primera pregunta, creo que se puede ofrecer una respuesta bastante clara. En cuanto a la segunda, me temo que la única respuesta adecuada es un exasperante *non liquet*. Aun cuando partes del v. 15 puedan remontarse al Jesús histórico, no hay suficiente base en el texto para decir si, en este logion particular, él se refería al reino como presente o como futuro. Tres dificultades principales contribuyen a crear esa incertidumbre sobre el significado de 1,15.

La más importante de las tres reside en que –como he indicado– no se sabe exactamente qué partes del dicho se remontan al mismo Jesús. Jac-

ques Schlosser<sup>151</sup>, que se muestra decididamente abierto a localizar dichos sobre el reino susceptibles de ser atribuidos al Jesús histórico, admite que la mayor parte del v. 15 debe quedar bajo un signo de interrogación. Con la excepción de “el reino de Dios se ha acercado”, el dicho del v. 15 carece de testimonio múltiple. Además, el vocabulario y el estilo de “el tiempo se ha cumplido” y “creed en el evangelio” recuerdan la predicación misionera de la Iglesia primitiva, aunque no es posible descartar por completo que esas dos frases procedan del Jesús histórico. Por supuesto, no es inimaginable en sus labios el imperativo “arrepentíos”; pero, como admite Schlosser y subraya E. P. Sanders, hay muy pocos dichos –o ninguno– que mencionen el arrepentimiento y puedan ser atribuidos seriamente a Jesús<sup>152</sup>.

Constituye una excepción a nuestra incertidumbre sobre el origen del v. 15 su proclamación medular, “el reino de Dios se ha acercado (ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ)”, cuyas probabilidades de provenir de Jesús son considerables. Como hemos visto en los dos últimos capítulos, las frases en que el reino de Dios cumple la función de sujeto y un verbo de movimiento (venir, llegar, acercarse) la de predicado son características del Jesús histórico, mientras que prácticamente no aparecen en los escritos judíos anteriores a él, ni tampoco en el NT fuera de los Evangelios sinópticos.

Pero este argumento basado en la discontinuidad y en la coherencia no es el único factor que considerar. La proclamación medular del v. 15 podría contar también con un testimonio múltiple de fuentes, representado por un paralelo de Q, concretamente en el discurso misional dirigido por Jesús a sus discípulos.

Por un lado, en el discurso misional del Evangelio de Marcos (6,7-13) no figura la orden de Jesús a sus discípulos de anunciar que “el reino de Dios se ha acercado”, mientras que Mateo y Lucas incluyen ese dicho en sus versiones del mismo discurso: es claro, por tanto, que la proclamación medular pudo estar antes en Q. Pero, por otro lado, viene a complicar las cosas el modo en que Mateo y Lucas presentan sus respectivos discursos misionales. Como Marcos, Mateo ofrece uno solo (Mt 1,42), constituido, como es frecuente en este evangelista, por material de Marcos, Q y M. Dentro de esa mezcla de tradiciones, dice Jesús en Mt 10,7: «Id a anunciar: “el reino de los cielos se ha acercado”». A primera vista, se podría sospechar que Mateo ha querido que los discípulos de Jesús recibiesen orden de realizar la misma proclamación que el mismo Jesús en Mt 4,17. La razón de tal sospecha es que Mateo también pone esas palabras en labios de Juan Bautista (3,2). Según esta teoría, la intención de Mateo habría sido crear un claro paralelo y, con él, una impresión de continuidad entre el Bautista, Jesús y los discípulos de Jesús.

Aunque atractiva, tal teoría no concuerda con lo que encontramos en Lucas. Éste, como es su costumbre, mantiene separadas las tradiciones de Marcos y Q. Así crea dos discursos misionales: uno dirigido a los Doce en 9,1-6 (siguiendo básicamente Mc 6,7-13) y el otro a los setenta y dos discípulos<sup>153</sup> (aparentemente extraído de Q, como se puede deducir por la presencia de paralelos en Mt 10,1-42 y por la absoluta falta de ellos en el texto marcano<sup>154</sup>). Si la presencia, en este segundo discurso, de la frase “el reino de Dios se ha acercado” (Lc 10,9) representa un obstáculo para la citada teoría, la dificultad aumenta por el hecho de que tanto Mateo como Lucas, pese a todas las diferencias entre sus discursos, sitúan esa proclamación medular inmediatamente antes (Mt 10,7-8) o inmediatamente después (Lc 10,9) de un encargo de curar a los enfermos (Mateo, ἀσθενοῦντας θεραπεύετε; Lucas, θεραπεύετε τοὺς... ἀσθενεῖς). Todo ello lleva a pensar que “el reino de Dios se ha acercado” existió tanto en Q como en Marcos. Así tendríamos otro ejemplo de un solapamiento entre Marcos y Q<sup>155</sup>, fenómeno que ya hemos visto en la profecía del Bautista sobre “el que viene” (Mc 1,7-8 parr.) y en la disputa sobre los exorcismos de Jesús (Mc 3,22-27). Por tanto, dado el testimonio múltiple y el vocabulario típico de Jesús, “el reino de Dios se ha acercado” es la única parte de Mc 1,15 con buenas probabilidades de tener su origen en el Jesús histórico<sup>156</sup>.

Ahora bien, aunque esa proclamación sea auténtica, entraña una segunda dificultad importante para quien pretenda demostrar con ella que Jesús habló del reino como ya presente. El significado exacto de la expresión verbal griega ἤγγικεν (“se ha acercado”) ha sido objeto de intenso debate durante buena parte del siglo XX. Ya hemos tropezado con el problema al tratar sobre el dicho de Lc 11,20 par. («Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado [ἔφθασεν] a vosotros»). Pero en Mc 1,15 || Lc 10,9 par. el verbo clave no es φθάνω (“llegar”, “venir”), sino ἐγγίζω. En presente, el verbo ἐγγίζω significa “estar cerca”, “acercarse”, “aproximarse”<sup>157</sup>. Esto está bastante claro; el problema reside en que la forma verbal griega de la proclamación nuclear de Mc 1,15, en vez del presente, es el perfecto (ἤγγικεν). Y ocurre que el perfecto griego es un tiempo muy sutil y preciso. Denota una acción 1) que fue completada en el pasado, pero 2) cuyo efecto perdura en el presente<sup>158</sup>. Por ejemplo, cuando en Rom 4,25 Pablo utiliza el aoristo (pretérito indefinido) para proclamar la creencia de que Cristo “resucitó” de entre los muertos (ἐγήθη), subraya con ese tiempo verbal el carácter definitivo, irrepetible del acontecimiento pasado<sup>159</sup>. En cambio, cuando emplea en 1 Cor 15,4 el perfecto (ἐγήγερται) para afirmar que Cristo “ha resucitado” de entre los muertos, enfatiza la idea de que el pasado acontecimiento de la resurrección ha dado lugar a un estado de resurrección permanente para Cristo. Inmediatamente antes de esta afirmación, Pablo utiliza el aoristo para decir que Cristo “mu-

rió... y... fue sepultado (ἀπέθανεν... καὶ... ἐτάφη)”, puesto que ve estos acontecimientos como algo sucedido de una vez por todas y –he aquí lo importante– que no crea un estado permanente para Cristo<sup>160</sup>.

Por tanto, como el verbo en la proclamación medular de Mc 1,15 || Lc 10,9 par. está en perfecto (ἤγγικεν), la traducción literal de ese dicho debe ser “el reino de Dios se ha acercado”, en el sentido de que la acción de acercarse ha terminado definitivamente y el reino se halla ahora en un estado de cercanía: se ha hecho próximo. Pero ¿significa esto que el reino está ya aquí, o simplemente que está “en puertas” o –por utilizar una metáfora empleada por los comentaristas modernos– que es como un tren entrando en la estación? Evidentemente, resulta difícil afinar sobre este punto, por la misma naturaleza de la metáfora espacial o temporal. Una realidad inminente en tiempo o espacio puede aproximarse tanto como para hacerse prácticamente –si no literal y técnicamente– presente. Al entrar un tren en una estación, sus pasajeros pueden pensar que ese tren ya ha llegado o que está a punto de llegar. No es sorprendente, pues, que tanto los defensores de la escatología realizada como los de la futura puedan encontrar textos en hebreo, arameo y griego en los que apoyar su interpretación de la palabra ἤγγικεν de Mc 1,15 parr. como “está muy cerca” o “está aquí”.

Si hay razón para mantener una postura bastante escéptica en cuanto a una clara solución del debate sobre Mc 1,15 parr.<sup>161</sup> en lo concerniente al texto griego, el escepticismo puede ser total por lo que se refiere al tercer gran problema: el del significado de esta proclamación sobre el reino (¿escatología realizada o futura?) en labios del Jesús histórico. Cortemos, pues, el nudo gordiano y digamos que, en la búsqueda del Jesús histórico, todas las discusiones sobre el significado exacto de ἤγγικεν están fuera de lugar. Presumiblemente, Jesús pronunció en arameo su proclamación del reino, y en esa lengua no existe una forma verbal exactamente equivalente al perfecto griego. ¿Qué significado tenía originalmente ese perfecto griego y cómo efectuar su retroversión? ¿Qué verbo arameo (p. ej., *quereb* [“acercarse”] o *meta* [“llegar”, “venir”] traduce el verbo griego? ¿Cuál sería la forma verbal aramea: un peal perfecto (pretérito indefinido), o acaso un participio –o incluso un adjetivo– con un verbo finito implícito? No hay modo de responder con certeza a estas preguntas, como lo demuestran las varias formas de ἐγγίζω utilizadas en los LXX (p. ej., en el libro de Isaías) para traducir unas mismas formas hebreas subyacentes<sup>162</sup>. Por eso no creo acertada la utilización Mc 1,15 parr. como uno de los textos fundamentales para documentar la dimensión futura o realizada del anuncio de Jesús relativo al reino<sup>163</sup>.

Esto no significa que el dicho sobre el reino de Mc 1,15 parr. no tenga que ver con la búsqueda del Jesús histórico ni con la escatología que él proclamó. Ciertamente, algunos indicios, tales como el vocabulario caracterís-

tico y el testimonio múltiple, apuntan hacia la autenticidad de ese logion. Como mínimo, éste muestra que Jesús habló de la proximidad del reino, ya pensase que había llegado en el momento en que lo proclamaba o que estaba a punto de llegar. Comoquiera que sea, el dicho de Mc 1,15 parr. constituye un caso más en que Jesús anuncia el reino como una realidad escatológica que llega en un momento determinado, y no como una experiencia general de Dios que está siempre presente y siempre disponible a lo largo de la existencia humana<sup>164</sup>. Sin embargo, el dicho de Mc 1,15 no sirve para probar que es la escatología realizada, y no la escatología futura (o viceversa), la que está presente en la predicación del Jesús histórico. Cuando se trata de esta alternativa, nuestro logion se convierte en una esfinge.

#### 4. *Dichos conectados con el tema de la salvación presente: la bienaventuranza sobre los testigos y el rechazo del ayuno*

Ya hemos examinado los principales dichos y hechos auténticos de Jesús que indican que, al menos a veces y en algunas circunstancias, él consideró el reino de Dios como ya presente. Significativamente, los dichos auténticos de este tipo no son tan numerosos y prominentes en la tradición sinóptica como los referentes a la llegada futura del reino. Esto puede ser una simple casualidad; pero, dada la creciente tendencia de los cuatro Evangelios a exaltar la salvación que trae Jesús en el presente y a minimizar la promesa de un final inminente de la edad actual (o la promesa de una inminente parusía del Hijo del hombre)<sup>165</sup>, la relativa escasez de dichos auténticos que afirman claramente la presencia del reino durante el ministerio de Jesús podría reflejar la importancia que Jesús daba, respectivamente, a las dimensiones presente y futura de su predicación sobre el reino.

Sería un error, sin embargo, limitar los indicios de un reino ya presente en el ministerio de Jesús a los dichos donde figura la expresión “reino de Dios”. No se reduce a ella la enseñanza de Jesús relacionada con la escatología, ya sea en el aspecto presente o en el futuro. Antes de concluir este capítulo será útil señalar otras tradiciones que sugieren o presuponen algún tipo de presencia del reino durante el ministerio de Jesús, pese a no figurar en ellas la expresión “reino de Dios”.

##### a) *La bienaventuranza sobre los testigos* (Mt 13,16-17 || Lc 10,23-24).

En una tradición independiente, que Mateo y Lucas unieron secundariamente a otros bloques de material de sus Evangelios, Jesús se sirve de una bienaventuranza para felicitar a los que tienen el privilegio de experi-

mentar directamente su ministerio. Aunque existen algunas diferencias entre los textos de Mateo y Lucas, por fortuna no afectan a la sustancia del dicho. Una posible reconstrucción de la forma original de la bienaventuranza en Q (utilizando la numeración de los versículos de Lc 10,23-24) sería la siguiente:

v. 23 Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis  
[y los oídos que oyen lo que vosotros oís].

v. 24 Pues [en verdad] os digo que  
muchos profetas y reyes desearon  
ver lo que vosotros veis y no [lo] vieron,  
y oír lo que vosotros oís y no [lo] oyeron<sup>166</sup>

Llama inmediatamente la atención la coherencia de esta bienaventuranza con otras dos tradiciones de Q que ya hemos juzgado auténticas: las bienaventuranzas iniciales del sermón de la montaña/llanura (Lc 6,20-23 par.) y la respuesta de Jesús a los emisarios de Juan Bautista (Mt 11,2-6 par.). Como en Lc 6,20-23, vemos a Jesús valiéndose del género literario denominado “bienaventuranza” para felicitar a sus actuales o potenciales discípulos. Además, la estructura global de Lc 10,23-24 corresponde aproximadamente a la de las tres bienaventuranzas medulares del sermón: 1) una exclamación inicial, “dichosos” (μακάριοι), seguida de 2) una escueta descripción de los así llamados (artículo determinado, más adjetivo o participio plural), seguida a su vez de 3) una oración causal o explicativa (cuya conjunción es ὅτι, “porque”, en las bienaventuranzas del sermón y γάρ, “pues”, en Lc 10,24), donde se da la razón de esa dicha escatológica atribuida por Jesús, razón que implica un cambio radical de la actual situación en el tiempo final. A diferencia de muchas otras bienaventuranzas, la correspondiente a Lc 10,23-24 se refiere a unos oyentes determinados y por eso está formulada en segunda persona del plural<sup>167</sup>.

Con respecto al esquema básico de las bienaventuranzas de Jesús, Lc 10,23-24 presenta varios cambios significativos. En conjunto, ésta tiene una extensión bastante mayor que las bienaventuranzas del sermón procedentes de Q, principalmente porque su parte explicativa es mucho más compleja. La entera bienaventuranza está construida de una manera intrincada recurriendo al paralelismo, el cual aparece tanto en las unidades breves como en las extensas, es de carácter sinonímico y antitético y se basa en las imágenes de ver y oír. El paralelismo de las unidades más breves se produce por la repetición de esas dos imágenes. En la primera mitad de la bienaventuranza (v. 23), este paralelismo es simplemente sinonímico: “los ojos que ven lo que lo que vosotros veis... los oídos que oyen lo que vosotros oís”. En la segunda mitad (v. 24, la parte explicativa con la partícula γάρ) se encuentra el mismo esquema, pero ampliado con la

adición de paralelismo antitético: “ver lo que vosotros veis y [= pero] no [lo] vieron, y oír lo que vosotros oís y [= pero] no [lo] oyeron”. En mayor escala, los dos versículos que forman la bienaventuranza aparecen como opuestos por una especie de paralelismo antitético rudimentario<sup>168</sup>. El v. 23 felicita a los ojos que ven y a los oídos que oyen (i. e., los felices oyentes de Jesús), mientras que el v. 24 los contrapone a los profetas y reyes de Israel que en el pasado no vieron ni oyeron lo que esos dichosos ojos y oídos.

Lo intrigante aquí es que, a pesar de todas las diferencias entre Lc 10,23-24 y las bienaventuranzas medulares del sermón de la montaña/llanura de Q, perdura el esquema básico. La primera parte de la bienaventuranza declara dichoso a cierto grupo de personas, las cuales son designadas en términos de una situación en que se encuentran o de una acción que realizan (los pobres, los hambrientos, los afligidos, los que ven) ahora, en el momento en que Jesús habla. La razón de que esa situación o acción constituya un motivo de dicha ya ahora (quizá contrariamente a la opinión de los no integrados en el círculo de Jesús) se explica luego en la oración causal con ὅτι o γάρ, que alude a un cambio radical escatológico. Aquí tropezamos con la diferencia más importante entre las bienaventuranzas Q del sermón y la bienaventuranza de Lc 10,23-24. En aquéllas, la oración causal profetiza que la triste suerte de las personas referidas se invertirá cuando llegue el último día: por obra de Dios, los afligidos serán consolados, y los hambrientos, saciados en el banquete escatológico.

La bienaventuranza de Lc 10,24 expresa también una inversión escatológica, pero de un tipo bastante diferente<sup>169</sup>. Aquí, la antítesis no se establece entre el sufrimiento presente y la dicha futura, sino entre el deseo frustrado en el pasado y su satisfacción en el presente. Los grandes profetas y reyes de Israel anhelaron ver y oír el cumplimiento de la promesa de Dios relativa a la salvación final, pero no les fue posible. En cambio, contra toda razonable expectativa, un puñado de pobres campesinos galileos está experimentando ahora, según Jesús, la esperada salvación negada a los héroes del sagrado pasado de Israel. Se trata, ciertamente, de una inversión escatológica; pero, en este caso, la inversión afecta al tiempo, porque lo que durante siglos fue el objeto de las esperanzas y profecías de Israel se ha hecho presente en lo que los oyentes de Jesús están viendo y oyendo.

El reiterado énfasis en “ver” y “oír” nos recuerda la respuesta de Jesús a los emisarios del Bautista. En una contestación indirecta y críptica a la pregunta directa de ellos sobre su identidad y misión, Jesús ordena a los emisarios decir a Juan lo que están “viendo” y “oyendo” (Mt 11,4 || Lc 7,22). Lo que sigue es una lista de varias curaciones milagrosas realizadas por Jesús, más la afirmación trascendental de que a los pobres se les anun-



cia la buena noticia (Mt 11,5 || Lc 7,22). Eso es, pues, lo que los emisarios están “viendo” y “oyendo”: los hechos de Jesús (especialmente los milagros) y su proclamación de una buena noticia a los pobres. Muy probablemente, esto es también lo que la gente que rodea a Jesús en Lc 10,23-24 ve y oye: sus asombrosos hechos y su alegre mensaje<sup>170</sup>. Como ha quedado dicho en este mismo capítulo, Jesús encontraba en sus exorcismos la prueba de que el reino de Dios había llegado ya a quienes los habían experimentado y, en su predicación, se atrevía a afirmar que el reino de Dios está ya “entre” sus oyentes. De ahí que éstos puedan ser descritos como poseedores de una felicidad escatológica que, comparativamente, convierte a los profetas y reyes de Israel en unos desdichados. Viendo y oyendo lo que Jesús hace y dice, sus testigos experimentan, aunque sea parcialmente, lo que las grandes figuras del pasado de Israel, y todavía muchos judíos piadosos contemporáneos de Jesús, esperaban para un indeterminado futuro: el reino de Dios, la venida de Dios con poder para reinar definitivamente sobre Israel, su pueblo. Ese acontecimiento de esperada realización futura sucede ahora, en el ministerio de Jesús.

La extrañeza que podía causar a los judíos de la época de Jesús este situar la salvación escatológica en el momento presente se puede comprender por dos bienaventuranzas pertenecientes al escrito pseudoepigráfico *Salmos de Salomón*, compuesto por judíos piadosos jerosolimitanos en el siglo I a. C.<sup>171</sup>. Significativamente, ambas bienaventuranzas aparecen en dos salmos en los que se ruega por la venida del “Hijo de David”, “el Señor Mesías”, “en los últimos días”, dentro del contexto teológico del reino de Dios, plenamente realizado en el tiempo final. En SalSI 17,44, se encuentra esta bienaventuranza escatológica: «Dichosos los nacidos en aquellos días, porque verán las buenas cosas de Israel, cuando Dios lleve a cabo la reunión de las [doce] tribus». Similarmente, SalSI 18,6 proclama: «Dichosos los nacidos en aquellos días, porque verán las buenas cosas del Señor, que él realizará para la generación venidera bajo la vara de disciplina del Señor Mesías». La dicha escatológica, los que han de conocerla y la experiencia de la salvación de Dios pertenecen al futuro.

En suma, de la comparación de la bienaventuranza de Lc 10,23-24 con las bienaventuranzas Q del sermón y la respuesta a los emisarios de Juan, y del contraste con los *Salmos de Salomón*, podemos sacar cuatro conclusiones: 1) Jesús felicita a sus discípulos por experimentar lo que, en el pasado, los grandes de Israel esperaron pero nunca experimentaron<sup>172</sup>. 2) Los discípulos de Jesús viven, por tanto, en el tiempo en que se cumplen las esperanzas y profecías de Israel; un tiempo que muchos judíos piadosos contemporáneos de Jesús esperaban todavía para una fecha futura. 3) Ese cumplimiento, que los discípulos están viendo y oyendo ahora, se manifiesta en los hechos milagrosos que Jesús realiza y en la buena noticia que

anuncia. 4) Finalmente, a juzgar por lo que dice Jesús explícitamente en otros pasajes (Lc 11,20 par.; 17,21), los discípulos están experimentando a través de esos hechos y palabras nada menos que la llegada del reino de Dios, aunque tal expresión no figure en la bienaventuranza<sup>173</sup>. El intento de Reginald Fuller de rebajar la implicación de esta bienaventuranza afirmando que los discípulos «ven y oyen [sólo] las señales de la venida del reino... no su llegada, sino su alborear» difícilmente se compadece con la violenta antítesis establecida en el dicho entre el deseo de las grandes figuras pretéritas de Israel y lo que realmente experimentan los discípulos de Jesús<sup>174</sup>. ¿Ponían los profetas su deseo simplemente en los indicios del reino, y no en el reino mismo?, ¿simplemente en adivinar su llegada, y no en experimentarla? Otra parece ser la implicación de Lc 10,23-24.

Tan asombroso resulta lo afirmado en esta bienaventuranza que cabría dudar de su autenticidad. Ciertamente, la falta de un testimonio múltiple de fuentes hace difícil cualquier conclusión. Sin embargo, incluso un escéptico como Bultmann cree que Lc 10,23-24 proviene del Jesús histórico<sup>175</sup>. Desde mi punto de vista, el argumento basado en la coherencia tiene en este caso bastante solidez, especialmente porque aquí la coherencia es de varias clases. Ante todo hay coherencia en la forma literaria y en la estructura, dado que este texto presenta más o menos la misma forma peculiar de bienaventuranza que vimos en las del sermón de la montaña/llanura. Como señalamos en el capítulo 15, el resto del NT refleja poco interés por las bienaventuranzas, ya sean recibidas o creadas, sobre todo por las similares a las de Jesús en la forma y en el mensaje.

Además, existe una coherencia en el mensaje implícito sobre la presencia del reino en la actividad pública de Jesús y través de ella. El nuevo y feliz estado de cosas proclamado en Lc 10,23-24, un estado que divide nítidamente el tiempo de Jesús y sus discípulos del sagrado pasado de Israel, es coherente con muchos de los dichos y hechos de Jesús que hemos examinado en este capítulo: la respuesta a los emisarios del Bautista (Mt 11,2-6 par.); la afirmación de que el más pequeño en el reino de Dios es más grande que Juan (Mt 11,11 par.; cf. el dicho sobre los profetas y reyes que desearon ver lo que los discípulos ven); la declaración de que desde Juan en adelante existe una nueva situación con respecto al reino (Mt 11,12-13 || Lc 16,16); el llamamiento a los oyentes de Jesús a reconocer que, mediante los exorcismos realizados por él, les ha llegado el reino de Dios (Lc 11,20 par.), y el rechazo de los cálculos apocalípticos sobre una futura llegada del reino con la aseveración de que el reino está ya entre ellos (Lc 17,21b).

Existe un ulterior aspecto de coherencia que parece señalar el texto de Lc 10,23-24 como auténtico y no como un producto de los cristianos de

la primera generación. En muchos de los dichos recién mencionados –así como en otros referentes a la futura llegada del reino– hemos observado una curiosa pauta: Jesús se presenta a sí mismo y su ministerio como el medio principal de la venida del reino, futura o ya realizada, pero lo hace de un modo implícito. Casi nunca se encuentra una mención directa de Jesús en los dichos en que él anuncia el reino<sup>176</sup>: las referencias personales tienden a ser indirectas. En Mt 11,2-5 se mencionan milagros, pero no al que los realiza. En Mc 3,27 es aludido Jesús el exorcista, pero sólo mediante la metáfora poco halagüeña de un ladrón. Del mismo modo, en Lc 10,23-24, lo que los felices discípulos ven y oyen es, en definitiva, la presencia del reino; pero, como es natural, lo que están viendo y oyendo de forma inmediata –aunque esto no se declare abiertamente en el logion– son las acciones y las palabras de Jesús. Como en otros dichos, Jesús se convierte implícitamente en el único y necesario mediador de esta experiencia actual del reino; sin embargo, su presencia es sólo latente, y el papel que él desempeña no está expresado sino de un modo tácito. Las varias cristologías de la Iglesia postpascual se hallan simplemente ausentes.

Hay una observación final que apunta más en la dirección de la autenticidad que de la creación por parte de la Iglesia primitiva. Todo el argumento retórico de Lc 10,23-24 extrae su fuerza de la experiencia única de conocer de primera mano la actividad de Jesús. Los testigos de su ministerio son inigualablemente dichosos porque, a diferencia de las grandes figuras religiosas del pasado, experimentan de forma directa y personal los hechos y dichos de Jesús y, mediante ellos, la presencia del reino: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis». La felicidad a que se refiere la bienaventuranza queda restringida, por tanto, a quienes realmente están viendo y oyendo lo que Jesús hace y dice mientras se dedica a curar y predicar. Una bienaventuranza muy diferente –de hecho, justamente lo contrario– de aquella con que el cuarto evangelista concluye su Evangelio (Jn 20,29). Después del irónico comentario de Jesús sobre la fe de Tomás, quien, como condición para ella, ha pedido tener una experiencia directa del Señor resucitado, una bienaventuranza final alaba a los miembros de la Iglesia posterior, que, ni han sido testigos directos, ni han necesitado esa experiencia para creer: «¿Porque me has visto tienes fe? Dichosos [μακάριοι] los que tienen fe sin haber visto».

Realmente, Jn 20,29 refleja la verdadera razón por la que la Iglesia primitiva creó o adaptó algunos dichos de Jesús: para hacer que los pasados hechos y enseñanzas de Jesús de Nazaret hablasen a aquellos cristianos de unos tiempos tan distintos y tuviesen una relación con su presente. En cierto sentido, Lc 10,23-24 hace precisamente lo opuesto, al poner el acento en la experiencia única y el feliz privilegio de los testigos del ministerio de Jesús: un privilegio que los miembros de la Iglesia posterior no

pudieron tener y que incluso ponía en situación de inferioridad a aquellos cristianos frente a los oyentes directos de Jesús. Si se añade este punto a las líneas de coherencia convergentes y a la falta de toda afirmación cristológica explícita, el conjunto de indicios resultante señala como más probable que Lc 10,23-24 sea un dicho del Jesús histórico que una creación de la Iglesia. Por tanto, según este logion, Jesús vio su ministerio como el tiempo único en que se cumplían las profecías y esperanzas de Israel; el tiempo en que el reino de Dios que iba a llegar estaba de algún modo ya presente<sup>177</sup>.

## b) La pregunta sobre el ayuno (Mc 2,18-20 parr.).

Anteriormente, al referirme a los exorcismos de Jesús (Lc 11,20 par.), advertí que, en la práctica, suele ser imposible separar las acciones de Jesús de los dichos a que ellas dan lugar y que, a su vez, interpretan esas acciones. Un caso ilustrativo de la inextricable unión entre acciones y palabras es la breve perícopa sobre la no observancia de ayuno por parte de los discípulos de Jesús. La forma más primitiva de la perícopa se encuentra en el Evangelio de Marcos (2,18-20)<sup>178</sup>, donde ya muestra indicios de haber sufrido una evolución y ampliación en la tradición cristiana<sup>179</sup>:

v. 18a Y los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban,

b y fueron a decirle [a Jesús]:

c “¿Por qué los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos ayunan,

d pero tus discípulos no ayunan?”

v. 19a Jesús les dijo:

“¿Pueden los invitados a la boda<sup>180</sup> ayunar cuando el novio está con ellos?<sup>181</sup>

b Mientras el novio está con ellos, no pueden ayunar.

v. 20a Pero llegará el día en que el novio les sea arrebatado, y entonces ayunarán ese día<sup>182</sup>.

α) *Forma marcana de la perícopa.* Aunque la versión que ofrece Marcos de la perícopa sobre el ayuno puede ser demasiado repetitiva para los gustos actuales (de hecho, ya lo era para los de Mateo y Lucas), constituye un buen ejemplo de la “dualidad” (cosa expresada dos veces en forma paralela), el empleo de palabras clave y la inversión del orden de las palabras que encontramos a menudo en el Evangelio de Marcos. Una palabra clave, el verbo “ayunar” (νηστεύω), aparece tres veces en la parte introductoria,

correspondiente al v. 18 (descripción de la circunstancia y formulación de la pregunta), y tres veces en la respuesta de Jesús en los vv. 19-20 (dos veces con referencia a la actual imposibilidad de ayunar, en el v. 19, y una vez aludiendo al ayuno futuro, en el v. 20). En la parte introductoria, el verbo “ayunar” se encuentra siempre al final de las frases –y al final del versículo–, con lo cual queda resaltada. Otra palabra clave en el v. 18 es “discípulos” (μαθηταί), que aparece cuatro veces en una serie de tres unidades: “los discípulos de Juan” (18a) / “los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos” (18c) / “tus discípulos” (18d), cada una de las cuales está conectada con una aparición del verbo “ayunar”. En las dos primeras unidades, se utiliza la expresión “los discípulos de” (los de Juan o los de los fariseos), lo cual contribuye a dar énfasis a la categoría mencionada al final: “tus discípulos”. Con todo ello, lo que se pretende es establecer un claro contraste entre la práctica de los discípulos de Jesús y la de otros discípulos judíos (ya sean los de Juan o los de los fariseos) en lo referente al ayuno.

Los vv. 19-20 (la respuesta de Jesús) muestran un similar recurso a la repetición de palabras clave y a la inversión del orden. La palabra clave “discípulos” desaparece, y el verbo “ayunar” encuentra una nueva relación en la palabra clave “novio” (νυμφίος). Así, dicho verbo y el sustantivo “novio” aparecen una vez cada uno en los vv. 19a, 19b y 20. La figura del novio ocupa un segundo plano, en el sentido de que siempre se encuentra en una oración subordinada. Es el verbo “ayunar” el que domina las oraciones principales, y en el v. 19 (donde la acción de ayunar es negada en cada caso, directamente o con una pregunta retórica) aparece siempre al final de su oración, como en el v. 18, mientras que la negación se halla al principio. De ahí el poderoso efecto que se produce en la última línea de la perícopa, donde, por primera vez en todo el relato, el verbo “ayunar” pasa a situarse hacia el comienzo de su oración, y, al contrario de lo que cabría esperar, se afirma que los invitados a la boda *ayunarán* cuando llegue el siniestro período designado como “ese día”. Viene a reforzar este efecto de inversión la relación quiástica de la oración subordinada temporal con la oración principal en 19a y 19b: “[no] pueden los invitados... *cuando* (v. 19a) / *mientras*... no pueden (19b)”.

Todas estas observaciones estilísticas pueden ayudarnos a apreciar lo perfectamente equilibrado que es el conjunto de esta creación artística, debida a Marcos, o bien a algún compilador premarcano de relatos de disputa, de cuyo trabajo se hubiese servido el evangelista<sup>183</sup>. Éste utiliza el cuidadoso equilibrio con contraste de la perícopa para poner de relieve dos importantes afirmaciones teológicas sobre el ayuno en relación con los discípulos de Jesús, cada una de ellas con su propia razón justificativa:

1) Los vv. 18-19 nos dicen que, durante el ministerio público de Jesús, sus discípulos no ayunaban, a diferencia de otros grupos de judíos piadosos. La razón de ello –en el nivel de la redacción marcana– era que Jesús, el novio, había traído el tiempo gozoso de la salvación, el tiempo de su desposorio con su novia, el pueblo de Israel. En esta justificación teológica encontramos el empleo cristiano de “novio” como símbolo del Mesías; un símbolo, por cierto, que el AT y el judaísmo primitivo no utilizan para el Mesías ni ninguna figura escatológica humana<sup>184</sup>. Según Marcos, Jesús ha hecho presente el alegre banquete nupcial del Mesías con Israel; por tanto, sería impensable, imposible (“no pueden ayunar”) que sus discípulos, los amigos íntimos del novio, “los invitados a la boda”, ayunasen durante su ministerio<sup>185</sup>. Semejante demostración de dolor o duelo estaría totalmente fuera de lugar en presencia del novio-Mesías.

2) Pero el final de 19b (“*mientras* el novio está con ellos”) ya insinúa la posibilidad de un tiempo en que los discípulos se vean privados del novio. De la insinuación se pasa a una profecía escatológica explícita en el v. 20, que justifica el cambio en la práctica de los discípulos con respecto al ayuno. Mediante la solemne introducción, frecuentemente utilizada por los profetas, “días vendrán” (que en la perícopa corresponde a “ese día” y forma una inclusión)<sup>186</sup>, Jesús profetiza que él, el novio, será “arrebatao” a sus amigos (por una muerte violenta en la cruz, como el Evangelio irá dejando cada vez más claro). En contraste con la alegría de la boda, su muerte abrirá un período de duelo, en el que sus amigos llorarán su ausencia<sup>187</sup>. Entonces, oportunamente, ayunarán “ese día”<sup>188</sup>. En suma, mientras que los vv. 18-19 justifican la práctica de los discípulos de Jesús de no ayunar durante su ministerio, a pesar del ayuno practicado por los discípulos de Juan y los de los fariseos, el v. 20 –y éste es el objeto fundamental de la perícopa– justifica la práctica opuesta, la de ayunar, seguida por la Iglesia en tiempos de Marcos<sup>189</sup>.

La velada referencia de 2,20 a la muerte de Jesús encaja también perfectamente en el más amplio contexto de los relatos de disputa de Mc 2,1-3,6. El relato inicial de ese ciclo, la curación del paralítico (2,1-12), presenta a los adversarios de Jesús (“los escribas” en el v. 6) lanzando la primera acusación contra él recogida en el Evangelio: «¡Blasfemia!» (v. 7). Esto forma una inquietante inclusión con la última vez que esta acusación es lanzada contra Jesús en el Evangelio. Inmediatamente antes de que el Sanedrín declare a Jesús reo de muerte, el sumo sacerdote interpela a la asamblea: «Habéis oído la blasfemia. ¿Qué opináis?» (14,64). La referencia de 2,20 a la muerte de Jesús apunta también hacia el final del ciclo de relatos de disputa (3,6), donde por primera vez se habla de una conjura para matar a Jesús: «En cuanto salieron, los fariseos se confabularon con los herodianos para planear el modo de acabar con él». Situada como está

hacia la mitad del ciclo<sup>190</sup>, la perícopa sobre el ayuno conecta con las referencias a la muerte de Jesús efectuadas al principio y al final de esa serie narrativa, mientras que, por otro lado, remite al relato de la pasión<sup>191</sup>.

De todo lo que hemos visto resulta claro que en Mc 2,18-20, tal como ha llegado hasta nosotros, tenemos una composición cristiana cuyo fin último es explicar la oposición existente, con respecto al ayuno, entre la práctica de los cristianos y la práctica de los discípulos de Jesús durante su ministerio público. La explicación da por supuesto que el “tiempo de la Iglesia” es especial por su situación entre el gozo de las dos venidas del Mesías: la de su vida terrena y la de su parusía gloriosa<sup>192</sup>. Aunque esta perícopa podría entrar en las categorías de relato declarativo, apotegma o sentencia (no es estrictamente un relato de disputa)<sup>193</sup>, de hecho funciona como una disposición eclesial, en la que la práctica cristiana de ayunar es prescrita (“entonces ayunarán”), justificada e interpretada desde la perspectiva de la muerte de Jesús y del tiempo intermedio de la Iglesia<sup>194</sup>.

β) *Forma premarcana más antigua*. Las características de la redacción de Marcos o de la colección que él utilizó nos invitan ahora a preguntarnos qué puede subyacer a la forma actual del texto. Cuando a consideraciones de tipo formal unimos otras relativas al contenido y al significado, empezamos a barruntar qué partes de la perícopa podrían ser adiciones secundarias a la tradición. Como antes hemos visto, 18a y 18c reflejan una “dualidad” marcana en la medida en que dicen esencialmente lo mismo. Como la pregunta de 18c + d es la causa inmediata de la contrapregunta de Jesús en 19a (un modo típicamente rabínico de discutir), que a su vez se encuentra en el fondo de toda la tradición, lo más probable es que la innecesaria declaración inicial de 18a sea un producto de la dualidad marcana. Significativamente, 18a comprime la pesada y algo desconcertante expresión “los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos”, convirtiéndola en “los discípulos de Juan y los fariseos”, más breve e inteligible. Con ello, por otra parte, el acento recae en los fariseos como grupo, con lo cual la perícopa de 2,18-20 queda más estrechamente ligada a los relatos de disputa (2,1-3,6) entre los que está inserta, donde los fariseos mismos se encuentran en escena (2,16.24; 3,6) y muestran hostilidad hacia Jesús o sus discípulos, lo que, claramente, no es el caso en 2,18-20. No es absurdo pensar, pues, que una versión anterior de la perícopa empezaba con el v. 18b, ya que el indefinido y el verbo impersonal en la tercera persona del plural equivalen en arameo a “algunas personas fueron a decir [a Jesús]...”<sup>195</sup> No hay ningún indicio de hostilidad; nada da a entender que los discípulos de Juan o los de los fariseos estén presentes en la escena.

Al calificar de “desconcertante” la frase de 18c, el adjetivo iba referido en concreto a la segunda mitad: “los discípulos de los fariseos”. En esta

precisa forma, tal expresión no vuelve a aparecer en el NT. Puesto que históricamente los fariseos constituían, en líneas generales, un grupo piadoso de laicos judíos estrictamente observantes<sup>196</sup>, la mayor parte de los cuales no eran doctos maestros, parece extraño que, *como grupo*, tuvieran “discípulos”. Más bien se habría esperado encontrar aquí una expresión similar a la de Mc 2,16: “los escribas de los fariseos”; es decir, los miembros del movimiento farisaico que, tras estudiar formalmente la Torá, se habían convertido en maestros y podían, por tanto, servir de guías a los otros fariseos<sup>197</sup>. En 18c, “los discípulos de los fariseos” debe interpretarse algo más vagamente, en el sentido de un grupo de personas atraídas hacia el movimiento farisaico, a cuyas doctrinas y prácticas se habían adherido. Ése puede ser el sentido de la expresión en Mt 22,15-16: «Los fariseos... le enviaron discípulos suyos».

Tal uso no es necesariamente anacrónico ni indicativo de un escaso conocimiento del judaísmo. En sus *Antigüedades judaicas* (13.10.5 §288-89), Josefo explica que el etnarca asmoneo y sumo sacerdote Hircano I, o Juan Hircano (reinante entre 134 y 104 a. C.), fue discípulo (μαθητής) de los fariseos antes de virar hacia los saduceos. Probablemente, esto no significa que Hircano, un gobernante mundano, curtido en guerras y en política internacional, observase escrupulosamente cada norma de vida farisaica. Más bien, el contexto sugiere que buscó el apoyo de los fariseos, se mostró abierto a sus consejos y los halagó asegurándoles lo mucho que estaba influido por ellos.

Conviene tener presente también otro punto: tanto Mateo como Josefo emplean la designación “discípulo(s) de los fariseos” hacia finales del siglo I, cuando los fariseos (o los primeros rabinos después de ellos) habían adquirido ascendencia y pasado a convertirse en el grupo dirigente del judaísmo posterior al año 70<sup>198</sup>. Así, aunque la expresión no debe ser desechada como un simple anacronismo, su utilización por Marcos, Mateo y Josefo posiblemente se debe, en parte, a los acontecimientos subsiguientes a la primera rebelión judía.

Todo esto puede sugerirnos algo sobre la historia de la tradición de la pregunta abierta en Mc 2,18c. Por un lado, Marcos, Mateo y Josefo dan motivo para pensar que la expresión “discípulo(s) de los fariseos” sería perfectamente adecuada en una situación como la de las décadas inmediatamente posteriores al año 70. Por otro lado, dentro del Evangelio de Marcos, los fariseos, como importante grupo judío de oposición a Jesús, tienen una considerable presencia, mientras que los discípulos del Bautista, exceptuada la fugaz referencia al entierro de Juan (6,29), no vuelven a ser mencionados. Como sabemos por el cuarto Evangelio, algunos discípulos de Jesús –y, en algún sentido, Jesús mismo– procedían del círculo de dis-



cípulos del Bautista. En consecuencia, surgirían preguntas sobre la relación de Jesús con Juan, las cuales habrían quedado reflejadas en las tradiciones Q y joánica (Mt 11,2-6 par.; Jn 3,22-26). Con la excepción de 2,18-20, Marcos parece ajeno a esas preguntas o tensiones relativas a los discípulos de Juan, mientras que abundan en su Evangelio las preguntas de los fariseos y las tensiones con ellos. Vemos además que, aunque la expresión “los discípulos de los fariseos” no es necesariamente incorrecta, parece fuera de lugar en el actual contexto. Otros dos grupos de discípulos están presentes en el breve relato: los de Juan y “tus discípulos”, es decir, los de Jesús. Las referencias a ambos grupos religiosos sugieren la idea de un venerado maestro alrededor del cual se ha reunido cierto número de personas para recibir sus enseñanzas. Pero, cualquiera que sea el sentido concreto, “los discípulos de los fariseos” no responde a esa idea; y esto en una narración extraordinariamente concisa, de tres versículos, donde, como hemos visto, la repetición de unas mismas palabras y expresiones clave estructura todo el relato.

De las anteriores consideraciones se desprenden tres puntos importantes: 1) los fariseos desempeñan un papel muy destacado en Marcos, tanto en el conjunto de la narración evangélica como, más específicamente, en el ciclo de relatos de disputa de 2,1-3,6 (ya que intervienen en 2,16.24; 3,6). 2) Salvo en Mc 6,29, los discípulos de Juan no vuelven a ser mencionados ni a tener significado alguno en el Evangelio globalmente considerado, como tampoco en el ciclo de 2,1-3,6. 3) La expresión “los discípulos de los fariseos”, correspondiente a la pregunta abierta en 18c, no está en consonancia con los otros usos de “discípulos” en el v. 18. Todo esto nos permite suponer, junto con Knut Backhaus y otros exegetas, que la tradición premarcana añadió “los discípulos de los fariseos” a un relato primitivo en el que la pregunta sobre el ayuno contraponía únicamente los discípulos de Juan y los de Jesús<sup>199</sup>. Como los discípulos de Juan no tienen interés para el ciclo premarcano de relatos de disputa, cuyo hilo común es la creciente hostilidad de los fariseos, en el punto culminante de la cual alcanzan todos su clímax, es lícito pensar que “los discípulos de los fariseos” fue añadido al relato original sobre el ayuno para proporcionarle un nexo con la unidad literaria más amplia. Por tanto, la forma más antigua del relato probablemente mencionaba tan sólo a los discípulos de Juan en la expresión de 18c recién comentada. La tradición marcana posterior deja de contrastar a los discípulos del Bautista con los de Jesús, para abordar como cuestión de fondo la oposición entre el cristianismo y el judaísmo farisaico (o rabínico primitivo).

Otra evolución posterior de la tradición se puede ver en el versículo final de la perícopa, Mc 2,20, considerado por la mayoría de los críticos como una profecía retrospectiva (*vaticinium ex eventu*), creada por la Igle-

sia para reflejar su situación diferente, postpascual. Yo coincido en juzgar no auténtico el v. 20, pero quiero dejar claro que no acepto la posición apriorística de que Jesús nunca pudo considerar la posibilidad de encontrar un final violento y que, por lo mismo, jamás pudo expresarse de ese modo. Si —por remitirnos a hechos históricos— unos líderes religiosos tan diferentes como Martin Luther King y el arzobispo Óscar Romero fueron capaces de prever su propia muerte y hablar de la manera en que se produciría —y eso, poco antes de acaeciese realmente—, ¿cómo puede un historiador excluir a priori que un maestro judío palestino del siglo I, que se interpretaba a sí mismo en términos proféticos, pensase en tal contingencia? Sobre todo, habida cuenta de que Juan Bautista, el profeta escatológico mentor del mismo Jesús, había hallado una muerte cruenta a manos de Herodes Antipas, que gobernaba la Galilea natal de Jesús. En un capítulo posterior abordaré toda la cuestión de los dichos de Jesús relativos a su muerte. Aquí me limito a señalar que no es lícito rechazar Mc 2,20 con el simple argumento de la imposibilidad de que Jesús previese su violento final o hablase de él.

En cualquier caso, hay alguna otra razón, y más importante que ese lúgubre anuncio, para pensar que el v. 20 procede de la Iglesia primitiva. Ni en el aspecto gramatical ni en el teológico, la muerte de Jesús está en el centro del versículo. Como ya hemos visto, la cuestión principal del v. 20 es la enunciación y validación de lo que —aun tentado de definir como un cambio en el derecho canónico— llamaré simplemente un “cambio de práctica”. En el v. 20 se abroga la práctica de no seguir ayunos voluntarios, cuya validez había sido razonada en los vv. 18-19. De hecho, la abrogación es el objeto principal del v. 20, y la velada referencia a la muerte de Jesús, en la oración subordinada, sirve de argumento justificativo. Esa profecía de un cambio en la práctica de los discípulos de Jesús con respecto al ayuno, justificada por otra profecía sobre su muerte, resulta de lo más sorprendente cuando se recuerda que Jesús no está hablando a discípulos suyos ni de Juan, sino a las personas anónimas que lo han interrogado. Parece de todo punto inverosímil que, al profetizar un cambio en una reglamentación sobre el ayuno que afectaba a sus discípulos, dirigiese esa profecía no a los mismos discípulos, sino a unos extraños, y que encima justificase el futuro cambio ante éstos con una alusión a su propia muerte. ¿Es concebible que esos extraños, que preguntaban la razón de la diferencia entre los discípulos de Jesús y los de Juan en cuanto a la práctica del ayuno, pudiesen entender la profecía del v. 20 sobre un futuro cambio de práctica basado en la muerte de Jesús? Más aún, ¿es concebible que el Jesús histórico considerase capaces a unos extraños de entender semejante profecía? A la luz de todo ello, tanto el contenido del v. 20 como el modo en que este texto funciona en el conjunto del relato parecen argumentos convincentes sobre su carácter de adición posterior<sup>200</sup>.

Un ulterior indicio en apoyo de tal conclusión es el paso de una metáfora simple e inteligible en el v. 19 a una forzada alegoría en el v. 20. Esencialmente, el sentido de la metáfora del v. 19 es que sería tan inoportuno o impensable que los discípulos de Jesús practicasen el ayuno mientras experimentan el tiempo de salvación traído por su maestro como que los invitados a una boda ayunasen en el momento de celebrarla con su anfitrión, el novio. En su claridad y falta de complicación, la metáfora sólo se refiere de modo indirecto –aunque casi obvio– a la persona de Jesús. No es el caso del v. 20, donde la metáfora empieza a transformarse en alegoría: en alguna fecha futura, la muerte arrebatará a Jesús, el novio<sup>201</sup>, y los amigos de éste (i. e., sus discípulos) responderán a la nueva situación efectuando un cambio en su práctica y adoptando el ayuno en señal de duelo. La imagen, aparte de ganar en complicación –algo no imposible en labios de Jesús–, se ha vuelto forzada y artificial. Lógicamente, si un novio invita a unos amigos a su boda, ellos no practicarán el ayuno durante el banquete nupcial. Menos lógico es que, concluida la boda y partido –o “arrebataado” por cualquier razón– el novio, los amigos se pongan a ayunar. De hecho, ¿no sería más natural que, al final del banquete, fueran los invitados quienes se marcharan y el novio el que se quedase? En todo caso, la historia posterior de Jesús y la Iglesia primitiva emergen y convergen en el v. 20 para formar una alegoría artificial, en contraste con la metáfora natural del v. 19. Ese carácter alegórico nos reafirma, como hemos dicho, en la idea de que el v. 20 es secundario<sup>202</sup>.

¿Hay que llegar a la misma conclusión con respecto a la segunda mitad de la respuesta de Jesús en el v. 19 (“mientras el novio está con ellos, no pueden ayunar”)? Aquí, los críticos se muestran más dubitativos y las opiniones se dividen<sup>203</sup>. Aunque el caso no es tan claro como el del v. 20, yo tiendo a compartir la idea de exegetas como Rudolf Pesch y Knut Backhaus de que 19b es también una ampliación cristiana de la tradición original. Indicio de ello es la presencia de la dualidad marcana. A la pregunta sobre el ayuno formulada en 18cd responde Jesús en 19a, de manera típicamente rabínica, con una contrapregunta, que en este caso consiste en una metáfora concreta. Cuanto había que decir como respuesta se halla en la contrapregunta de Jesús. La forma afirmativa de la respuesta de 19b es poco más que la imagen invertida de la contrapregunta, por lo que fácilmente puede constituirse en ejemplo de dualidad marcana. Sin embargo, 19b presenta una ligera evolución con respecto a su retórica “hermana gemela” 19a. En vez de referirse simplemente a “cuando” (literalmente, ἐν ᾧ “[el tiempo] en que”) el novio está con los invitados, 19b utiliza una expresión más específica: ὅσον χρόνον, “mientras” los invitados gozan de la presencia del novio. “Mientras” sugiere discretamente la idea de un límite temporal de esa presencia, con lo que de modo casi imperceptible

abre el camino a la profecía del v. 20 sobre la llegada de un día en que el novio será arrebatado. Por tanto, 19b sirve de puente literario y teológico al nuevo tema del v. 20. Y si, como parece necesario, juzgamos el v. 20 una posterior adición cristiana, lógicamente el mismo juicio tiene que valer para 19b, la frase que lo conecta con la tradición anterior<sup>204</sup>.

c) *La tradición medular y su autenticidad.* Una vez eliminadas las aparentes adiciones introducidas en el relato durante la primera generación cristiana, llegamos a la forma más antigua disponible de la tradición contenida en Mc 2,18-20:

v. 18b (Y) fueron a decirle a Jesús<sup>205</sup>:

- c “¿Por qué los discípulos de Juan ayunan,
- d pero tus discípulos no ayunan?”

v. 19a Jesús les dijo:

- “¿Pueden los invitados a la boda ayunar cuando el novio está con ellos?”

Esta tradición primitiva presenta un equilibrio menos elegante y una menor cohesión que la forma final de la perícopa de Marcos; sin embargo, en su extremada concisión, posee una simetría elemental. Toda la unidad gira en torno a un núcleo irreductible: la pregunta sobre el ayuno que formulan unas personas anónimas y la respuesta de Jesús expresada en la forma retórica de contrapregunta. Ambas se dividen en dos mitades de aproximadamente la misma extensión<sup>206</sup>. Preceden a la pregunta y la contrapregunta sendas introducciones (18b y 19a), cada una de las cuales consta exactamente de cinco palabras en la versión griega<sup>207</sup>. El verbo “ayunar” aparece tres veces a lo largo de esas dos estructuras bipartitas y sirve así de aglutinante a toda la unidad.

La suma de 18bcd y 19a es la unidad más breve que, con pleno sentido, pudo ser transmitida en la tradición oral. Obviamente, la pregunta del v. 18 no pudo figurar en esa tradición sin ir acompañada de algún tipo de respuesta. Del mismo modo —contra la opinión de algunos exegetas<sup>208</sup>—, la respuesta de Jesús de 19a habría resultado ininteligible si hubiera sido transmitida aisladamente. Su forma de contrapregunta retórica, que implica reacción contra una actitud, un comentario o una pregunta, exige algo similar al v. 18.

Y nos encontramos ya frente a la cuestión esencial a la que nos han ido conduciendo nuestras consideraciones: ¿es posible atribuir la sustancia, si no las palabras exactas de la tradición recogida en 18bcd y 19a, a un intercambio dialéctico ocurrido realmente en la vida del Jesús histórico y relacionado con una determinada práctica de sus discípulos con respecto al ayuno?<sup>209</sup> Pese a la falta de un testimonio múltiple de fuentes para este

diálogo, varios criterios permiten descubrir indicios de autenticidad en la tradición.

Primero, el criterio de discontinuidad señala que el ayuno voluntario<sup>210</sup> era una práctica común entre los devotos, tanto en el judaísmo del siglo I como en la Iglesia primitiva. Posiblemente, al menos los fariseos, como menciona Lucas en la parábola del fariseo y el recaudador de impuestos (Lc 18,9-14), ayunaban dos veces por semana (lunes y jueves, según parecen sugerir Did 8,1, así como, posteriormente, *b. Taa* 12a [cf. *m. Taa* 1,6; 2,9) y *t. Taa* 2,4)<sup>211</sup>. No hay noticias sobre la manera y la periodicidad exactas con que practicaban el ayuno los discípulos de Juan Bautista en tiempos de Jesús. Cabe suponer que no seguían la dieta sumamente restringida de su maestro (saltamontes y miel silvestre); pero, de la austeridad y rigidez del Bautista es razonable inferir una estricta práctica del ayuno entre sus seguidores más fieles. Recordemos que, probablemente, la forma original de la pregunta establecía como término de comparación con los discípulos de Jesús tan sólo a los discípulos de Juan; quizá su celo en el ayuno superaba incluso al de los fariseos. En línea con la predicación de Juan, el ayuno seguramente significaba para sus discípulos dolor y arrepentimiento por el pecado, junto con una intensa súplica a Dios para que los librase del terrible castigo anunciado para el último día<sup>212</sup>.

Varias corrientes del cristianismo practicaron también el ayuno. Ello se refleja no sólo en la voluntad de Mateo y Lucas de utilizar Mc 2,18-20, sino también en el material especial M (Mt 6,16-18), en la descripción lucana de los primeros dirigentes de la Iglesia, incluido Pablo (Hch 13,2-3; 14,23)<sup>213</sup>, y en las detalladas instrucciones de la *Didajé* (7,4; 8,1). Aunque ningún autor neotestamentario defiende el ayuno, lo notable es que tampoco ninguno polemiza contra él ni lo prohíbe categóricamente como práctica piadosa. Esto resulta significativo en grado sumo cuando se piensa en las batallas de las iglesias paulinas sobre la cuestión de si había que abstenerse por completo de ciertos alimentos (lo cual, naturalmente, no es lo mismo que ayunar)<sup>214</sup>. Extendida como estaba la práctica del ayuno en la Iglesia del siglo I, parece inverosímil que esa Iglesia inventase primero una prohibición del ayuno voluntario (Mc 2,18-19a) y luego, embarazosamente, diera un giro de ciento ochenta grados e inventase una explicación de por qué la prohibición había dejado de tener vigencia (Mc 2,19b-20). A ello se añade el hecho de que, en todo el NT, no hay ningún claro indicio de que algún grupo de cristianos de la Iglesia primitiva se negase realmente a ayunar<sup>215</sup>. En consecuencia, el rechazo del ayuno voluntario por los discípulos de Jesús durante el ministerio de su maestro –presumiblemente, a imitación de éste<sup>216</sup>– contrasta con la práctica de los judíos piadosos por la época del cambio de era y con la práctica de la Iglesia del siglo primero.

Al precedente argumento basado en la discontinuidad se añade el que brinda la coherencia de Mc 2,18b-19a con otros dichos y hechos de Jesús. Como hemos visto, el mismo Jesús se refirió con ironía a la marcada diferencia entre el ascético Bautista y el Jesús “comilón” y “borracho”, indicando que, cualquiera de ambos tipos de conducta que se adopte, siempre hay quien encuentra algo que criticar (Mt 11,16-19 par.). Quizá, su convivialidad con recaudadores de impuestos y pecadores (Mc 2,13-17; Mt 11,19; Lc 19,7; cf. Lc 15,1) era todavía más censurable por no estar compensada con la práctica del ayuno voluntario en otras ocasiones. Todos estos aspectos de la conducta de Jesús son coherentes con la dimensión de su mensaje estudiada en este capítulo: el reino de Dios no sólo se encontraba muy próximo, sino que en cierto sentido estaba ya presente en el ministerio de Jesús, ofreciendo curación y alegría a quienes lo aceptaban. El banquete escatológico de salvación, prometido para un próximo futuro a muchos de oriente y occidente (Mt 8,11 par.), estaba de algún modo ya disponible para los que compartían la alegría de Jesús en las comidas<sup>217</sup>.

El rechazo del ayuno, que Jesús inculca y sus discípulos practican, adquiere especial resonancia en un ambiente judeopalestino del siglo I. Existe un documento arameo de esa época, llamado *megillat ta' anit*, Rollo del Ayuno. A manera de calendario litúrgico, enumera los días del año en que estaba prohibido ayunar y hacer duelo, porque tales días eran de alegría: conmemoraban acontecimientos gozosos de la historia de Israel, como victorias o reconocimiento de prerrogativas judías<sup>218</sup>. Aquí, lo interesante es que un texto palestino del siglo I atestigua la idea de que un día especial de alegría en la historia de Israel excluye la posibilidad del ayuno. Esto sugiere que, con su prohibición general del ayuno voluntario, Jesús está dando a entender que todos los días son días especiales de alegría para sus discípulos, días en que pueden gozar del banquete nupcial de salvación que Jesús trae consigo. Aunque el dicho de Mc 2,19a no menciona de modo directo el reino de Dios, tal es, con toda probabilidad, la realidad aludida mediante la imagen de la boda. Mc 2,18-19a insinúa lo que otros dichos examinados en este capítulo proclaman explícitamente: de alguna manera, el reino se ha hecho ya presente, proporcionando a los discípulos de Jesús una constante alegría que excluye la misma idea del ayuno.

A los argumentos brindados por estos dos criterios principales se pueden añadir algunas observaciones secundarias. Las metáforas netamente antitéticas del ayuno y la boda, incluidas en una simple pregunta retórica, son típicas del discurso intensamente retórico y parabólico de Jesús. En la metáfora del novio vemos una vez más un aspecto de la enseñanza de Jesús que hemos notado con frecuencia. Cuando Jesús se refiere a su papel en el drama escatológico, tiende a hacerlo indirectamente, a menudo con

metáforas y parábolas sorprendentes e incluso desconcertantes (p. ej., la imagen del ladrón, en Mc 3,27, dentro de la parábola del hombre fuerte). Al no existir en la tradición veterotestamentaria ni en el judaísmo primitivo una tradición que presente al Mesías o a alguna otra figura escatológica con la metáfora de un novio, ésta podría ser considerada en principio como un recurso circunstancial, un medio de establecer la comparación de fondo: los invitados no ayunan en una boda. Sin embargo, el hecho de que Jesús se refiera al tiempo en que los invitados no ayunan con la frase “cuando el novio está con ellos”, en vez de decir simplemente “durante la boda”, puede indicar que, de un modo oblicuo o enigmático, él intenta aludir a su propia condición de proclamador profético –y en cierto sentido realizador– del reino. Sin Jesús, sus discípulos no conocerían la alegría de un continuo banquete de boda ni se sentirían autorizados, a causa de ese convite, a rechazar todo ayuno voluntario.

Aparte de lo que sugiere con respecto a cómo se veía Jesús a sí mismo, la perícopa sobre el ayuno incide también en nuestra idea acerca de sus discípulos. Según Backhaus, Mc 2,18-20 ofrece «el primer testimonio seguro de un grupo de discípulos sociológicamente circunscrito alrededor de Juan Bautista»<sup>219</sup>. Los datos sobre los discípulos de Juan contenidos en los Evangelios equivalen a la descripción de un grupo sociológico claramente definido –algunos dirían una “secta”<sup>220</sup>– dentro del judaísmo palestino del siglo I, donde, por cierto, no escaseaban los movimientos de ese tipo. Sin duda, los discípulos del Bautista compartían elementos que los unían entre sí y les proporcionaban, como grupo, cierta identidad sociológica dentro de la más amplia comunidad judía de Palestina. Tenían un famoso líder, predicador y maestro, que administraba un bautismo único y definitivo, estrechamente asociado con su propia persona (de ahí el sobrenombre de *el Bautista*); tenían oraciones especiales, que su maestro les había enseñado (Lc 11,1); tenían la costumbre de practicar el ayuno voluntario (Mc 2,18) mientras, impacientemente, esperaban un juicio final que pronto pondría fin al presente estado de cosas.

Pero si todo eso convertía a los discípulos del Bautista en un conglomerado sociológico distinto dentro del judaísmo palestino, lo mismo se puede decir de los discípulos de Jesús. Por anticipar algo que veremos en capítulos posteriores: aunque muchos pudieron sentirse atraídos hacia Jesús y de acuerdo con su mensaje, él tomó la iniciativa de llamar a algunos para que se integrasen en su entorno de una manera más estable (Mc 1,16-20; 2,14; Lc 5,1-11; Jn 1,35-51). Algunos de esos seguidores relativamente permanentes formaron un círculo íntimo alrededor de Jesús, el grupo de “los Doce”<sup>221</sup>. Al menos a esos seguidores más permanentes es aplicable lo dicho sobre los discípulos del Bautista. Como he señalado en el capítulo 13, Jesús, muy probablemente, continuó la insólita práctica de

bautizar aprendida de Juan. También enseñó a sus discípulos alguna plerogía especial (como mínimo, el padrenuestro). Y quizá algo más importante desde el punto de vista de las demarcaciones sociológicas: prohibiendo por norma la práctica del ayuno voluntario en razón de que el jubiloso tiempo de la salvación había llegado, Jesús, deliberadamente, deslindó su grupo no sólo de los discípulos de Juan y de los fariseos, sino de todos los judíos piadosos de su época. Lo intrigante aquí es que esa delimitación sociológica estaba basada en un mensaje intensamente escatológico. Como hemos visto a lo largo del presente capítulo, Jesús afirmó que el reino que él anunciaba para el futuro había llegado ya en algún sentido. Por eso, lejos de inspirar una simple creencia interna sobre el estado de la propia alma o una ardiente esperanza sobre un futuro inminente, la proclamación del reino de Dios realizada por Jesús tenía una repercusión concreta en la vida sociorreligiosa de los que lo seguían de cerca, señaladamente en la cuestión del ayuno.

A este respecto es importante subrayar que, como una cuestión de principio, Jesús proclama que sus discípulos no pueden practicar ayunos voluntarios a causa del jubiloso tiempo de salvación que él anuncia y trae (Mc 2,18-19a). Los judíos devotos podían ayunar o no, según lo considerasen oportuno<sup>222</sup>. Aparte determinadas efemérides de alegre celebración, nada les impedía entregarse a tal práctica cuando y como quisieran: quedaba a su arbitrio. Los diferentes grupos religiosos podían elegir para el ayuno diferentes ocasiones (p. ej., los fariseos, un día, y los discípulos de Juan, otro). De ahí lo inaudito de que un maestro judío, respondiendo a unos extraños, diferenciase a sus discípulos de todos los otros grupos piadosos en que, por norma, los suyos no podían ayunar, dado su particular mensaje y ministerio. En efecto, al menos por lo que respecta al ayuno voluntario, Jesús distingue a sus discípulos de todos los demás judíos. Existe, pues, como mínimo, un aspecto en el que los discípulos de Jesús, durante el ministerio público de su maestro, constituían un grupo sociológico (nuevamente, alguien llegaría al extremo de emplear el término “secta”) distinto dentro del judaísmo palestino, como era el caso de los discípulos del Bautista, los fariseos, los esenios y los saduceos.

Obviamente, los perfiles que distinguen a un grupo dentro de un cuerpo social mayor pueden estar más o menos marcados. Yo no creo que el grupo de discípulos que acompañaba a Jesús en su ministerio llegase a particularizarse hasta el punto que Shaye J. D. Cohen considera necesario para entrar en la categoría de secta. Cohen define la secta de este modo: «Un grupo pequeño, organizado, que, separándose de un cuerpo religioso mayor, se presenta como el único que encarna los ideales de ese otro grupo mayor, por ser el único que sabe interpretar la voluntad de Dios»<sup>223</sup>. Significativamente, Cohen tiende a aplicar el término al cristianismo primi-



tivo postpascual, pero no lo emplea (acertadamente, a mi entender) con referencia a los discípulos de Jesús durante su ministerio<sup>224</sup>.

En suma, la brevedad de la tradición de Mc 2,18-19a contrasta con su gran importancia. No sólo proporciona un indicio adicional de la idea de que el reino de Dios estaba presente en el ministerio de Jesús; muestra además que esa presencia era para Jesús no simplemente una idea, sino una realidad y una fuerza que, naturalmente, iba a moldear y, de hecho, cambiar la práctica religiosa de sus discípulos. Jesús veía que el reino ya presente iba a tener consecuencias concretas para esa comunidad formada dentro del judaísmo palestino<sup>225</sup>.

#### IV. Conclusión: el reino cómo ya presente

De cuanto hemos visto en este capítulo se desprende una clara conclusión: varios dichos y hechos de Jesús refuerzan considerablemente la opinión de que, a veces, Jesús hablaba del reino como ya presente, de algún modo o en algún grado, en su ministerio. Entre esos dichos, unos se refieren de manera sólo vaga, global, al ministerio de Jesús como el símbolo o el vehículo de la presencia del reino: «El reino de Dios está entre vosotros» (Lc 17,21); «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis» (Lc 10,23). Otros, en cambio, se centran más específicamente en acciones particulares de Jesús asimilables a manifestaciones o instrumentos de la presencia del reino. El testimonio más importante —y el que, por tanto, nos ha llevado más espacio— se encuentra en Lc 11,20: «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, entonces es que el reino de Dios ha llegado a vosotros». De hecho, Jesús declara que sus exorcismos son manifestaciones y realizaciones, al menos parciales, de la venida de Dios con poder para reinar sobre su pueblo en el tiempo final. La parábola del hombre fuerte (Mc 3,27 par.) contiene, en esencia, el mismo mensaje.

*Coherente con todo esto es la respuesta de Jesús a los discípulos del Bautista, la cual apunta a los milagros de Jesús y su proclamación del reino a los pobres como señales de que el tiempo de salvación profetizado es ya presente (Mt 11,2-6 par.). La misma visión está implícita en el hecho de que Jesús rechace el ayuno voluntario para sí y para sus discípulos (Mc 2,18-20 par.).*

Cuando examinamos estos textos, un detalle nos llama inmediatamente la atención. Los más destacados dichos de Jesús sobre la presencia del reino contienen referencias a destacadas acciones de Jesús que comunican o simbolizan esa presencia. Como hemos visto repetidamente, no es posible separar las palabras y las acciones de Jesús en dos paquetes de in-

formación: están inextricablemente unidas en las tradiciones evangélicas. En este punto tienen razón especialistas como Morton Smith y E. P. Sanders al mostrar su disconformidad con un enfoque que se centre en los dichos de Jesús con detrimento de sus hechos. Sin embargo, contra la imagen de “Jesús el mago” ofrecida por Smith, hemos observado en este capítulo que los hechos sorprendentes de Jesús están engarzados y basados en su proclamación del reino futuro pero de alguna manera presente. Además, como veremos en capítulos posteriores, lo sustancial del mensaje sobre el reino no carecía de una dimensión moral o ética, la cual se reflejaba en la manera de interpretar Jesús la ley mosaica. Un mago amoral o antinomista, ajeno al destino escatológico y a las inquietudes éticas de Israel, no es el Jesús histórico que emerge de las más fiables tradiciones de sus palabras y dichos.

Aunque hemos logrado alguna claridad sobre la presencia del reino en el ministerio de Jesús, nuestros hallazgos suscitan nuevos problemas:

1) Sigue siendo imprecisa la relación entre la venida y la presencia del reino. La simple constatación de que Jesús habló del reino como futuro y presente no explica esa paradoja. Los exegetas y los teólogos suelen utilizar diferentes expresiones y frases hechas para intentar definir la relación entre esos dos aspectos. Así, el reino es un ejemplo de la tensión entre el “ya” y el “todavía no” del mensaje de Jesús; los exorcismos son “signos” de la venida del reino; el reino futuro está “alboreando” en el ministerio de Jesús, o el reino futuro es tan inminente que domina y configura el momento presente.

Siempre he sido reacio a hacer teología a base de expresiones estereotipadas, aunque tal procedimiento no es inusitado hoy día en los Estados Unidos. Más en concreto: frases como “el reino está alboreando” o “el reino nos invade” difícilmente captan el sentido de afirmaciones de Jesús tan rotundas como “el reino de Dios ha llegado a vosotros” o “el reino de Dios está entre vosotros”. Estos dichos proclaman algo más que un rosado amanecer que invade las conciencias<sup>226</sup>.

Hablar de una tensión “ya/todavía no” es una buena etiqueta para lo que hemos visto en los dos capítulos anteriores, pero sólo ofrece una descripción vaga, no una explicación. Los teólogos podrán desarrollar a partir de ella toda una teología del NT o de la historia de la salvación; pero, obviamente, irán más allá de lo que manifestó el Jesús histórico<sup>227</sup>. Huelga decir que él no empleó nunca esa expresión para describir la extraña imbricación de un reino futuro y presente en su mensaje. De hecho, no hay modo de saber si alguna vez fue consciente de esa imbricación o si la consideró un problema. La historia habla de otros grandes líderes y pensadores religiosos, cuya personalidad carismática y poderoso verbo los hicieron más conocidos

que su coherencia lógica. Un historiador puede preguntarse si grandes filósofos como Epicteto o Spinoza fueron siempre coherentes en sus afirmaciones sobre Dios; pero también puede plantearse la misma cuestión con respecto a las declaraciones de Jesús sobre el reino. Además, la tendencia de la mentalidad occidental moderna a considerar las cosas desde la coherencia lógica puede ser válida al enjuiciar los escritos sistemáticos de un Spinoza; pero, como he subrayado al comienzo de este capítulo, está fuera de lugar en el caso de un predicador judío itinerante y taumaturgo del siglo I. Nuestra preocupación por el principio de no contradicción seguramente habría suscitado una sonrisa de extrañeza en Jesús y sus oyentes.

Con todo, me inclino a pensar que no es simplemente distracción o despreocupación por la coherencia lo que lleva a Jesús a imbricar futuro y presente en su proclamación del reino de Dios. Recordemos que, deliberadamente, tomó la expresión “reino de Dios” –poco utilizada en los escritos y en las tradiciones anteriores– y la convirtió en una parte central de sus palabras y hechos. A juzgar por la gran proporción de dichos sobre el reino futuro en el material auténtico de Jesús, podemos conjeturar que su mensaje sobre el reino aludía de manera primordial a un futuro inminente, como ha quedado sugerido en el capítulo 15. “Reino de Dios” fue la expresión elegida por Jesús para hablar de ese futuro. Pero no sólo habló, también hizo. Es más, hizo realidad lo hablado, el mensaje: en sus exorcismos, en sus otros hechos sorprendentes juzgados milagrosos por sus contemporáneos, en su formación de un círculo íntimo de discípulos, en su compartir mesa con recaudadores de impuestos y pecadores, en su “purificación” del templo de Jerusalén. Por eso es significativo y difícilmente fortuito que, al menos en algunas ocasiones, como interpretación de esos hechos, Jesús se refiriese al reino de Dios como llegado ya a sus oyentes.

A mi entender, quizá la razón por la que Jesús no sintió la necesidad de explicar lo que a nosotros nos parece una paradoja no es simplemente que le tuviese sin cuidado el principio de no contradicción. La verdadera respuesta a la paradoja puede estar en la misma naturaleza del reino de Dios. De hecho, es revelador que no todos y cada uno de los símbolos utilizados por Jesús, sino justamente la expresión “reino de Dios”, refleje la tensión “ya/todavía no” que encontramos en los Evangelios. Como hemos visto repetidamente a partir del capítulo 14, el reino de Dios no es primordialmente un estado o lugar, sino el conjunto del acontecimiento dinámico de la venida de Dios con poder para reinar sobre su pueblo, Israel, en el tiempo final. Es un símbolo en tensión, una realidad polifacética, todo un relato mítico en miniatura que no puede ser expresado adecuadamente con una sola fórmula o definición. De ahí que Jesús hable de un reino futuro y, sin embargo, presente. Cuando Jesús dice en Lc 11,20 que experimentar sus exorcismos es experimentar el reino ya llegado, de hecho lleva a cabo una

sorprendente identificación: equipara uno de sus poderosos hechos a la poderosa acción de Dios al pasar a reinar con todo derecho sobre Israel en el tiempo final, acción que ya ha empezado y pronto será completada<sup>228</sup>. Por tanto, a ojos de Jesús, sus exorcismos no son actos de bondad, ni siquiera actos de fuerza, aislados. Forman parte del drama escatológico que ya se está representando y que Dios está a punto de llevar a término. En dichos como Lc 11,20 y 17,21, lo que se pone de relieve es que el drama ya ha empezado: la fuerza liberadora de Dios en favor de su pueblo, Israel, es experimentada ya por los israelitas que la han encontrado en Jesús.

Recurramos o no a términos nunca utilizados por Jesús, como “prenda”, “pregustación” o “realización proléptica”, lo importante, desde mi punto de vista, es que él indicó conscientemente que el poder manifestado en su ministerio constituía una realización parcial y preliminar del reinado de Dios, que pronto iba a mostrarse con toda su fuerza<sup>229</sup>. Quiriendo poner de relieve esa vinculación orgánica entre su propio ministerio en el presente y la plena llegada del gobierno escatológico de Dios en el futuro, Jesús optó por aplicar a ambas cosas la denominación “reino de Dios”. Tanto como eso se puede inferir, entiendo, del extraño doble uso de la mencionada expresión<sup>230</sup>. Quizá tal ambivalencia estaba orientada, como las parábolas, a crear un enigma que (por tomar prestada la conocida frase de C. H. Dodd<sup>231</sup>) incitase a la mente a pensar de manera activa. En mi opinión, esto es cuanto podemos decir al respecto. Ir más allá de esta mínima explicación del reino presente aunque futuro equivale a salirse de la exégesis para entrar en la teología sistemática.

2) Al término de nuestra consideración del reino a la vez presente y futuro se hace más apremiante la cuestión de qué pensaba Jesús sobre sí mismo y sobre su lugar y papel en el drama escatológico por él proclamado. Ya en los capítulos 12 y 13, al estudiar a Juan Bautista, encontramos en éste un tipo de profeta escatológico que, en cierto sentido, evita hacerse el objeto explícito de su predicación, pero que de modo implícito se coloca decididamente como personaje principal dentro del drama escatológico. En el caso del Bautista, una condición necesaria para la salvación era, aparentemente, la aceptación no sólo de su mensaje, sino también de su bautismo, recibido, además, de sus propias manos. Así, su modestia explícita queda contrarrestada por la autoatribución implícita de una función clave en los acontecimientos del tiempo final.

Una línea similar sigue su discípulo Jesús. También en el papel de profeta escatológico, dice conocer la inminente venida del reino y enseñar a sus discípulos la manera adecuada de dirigirse a Dios (como ‘*abba*’) para implorarle esa venida. Además, a diferencia del Bautista, declara que algunas de sus acciones (p. ej., sus exorcismos) facilitan una experiencia par-

cial, ya ahora, del reino futuro. Aún en mayor grado que en su proclamación del reino futuro, la proclamación-realización del reino como ya presente sitúa a su persona en un primer plano.

Sin embargo, Jesús persiste en ocultarse tras el embozo de referencias indirectas y metáforas. Emplea la curiosa imagen de un ladrón para aludir a sí mismo (Mc 3,26). Habla de los milagros del tiempo final a los discípulos de Juan sin decir nunca “yo” (Mt 11,2-6 par.). Incluso cuando habla en primera persona suele hacerlo indirectamente, como en la famosa oración subordinada “si yo expulso los demonios con el dedo de Dios...” Es casi como si Jesús tuviera el propósito de convertirse en un enigma. Más adelante, en esta obra, investigaremos si desveló tal enigma y, de ser así, en qué medida lo hizo. De momento, en el capítulo que aquí finalizamos, lo hemos esbozado: un profeta escatológico judío del siglo I, que proclama la llegada del reino de Dios en un futuro inminente, practica el bautismo como un rito de preparación para ese momento, enseña a sus discípulos a dirigirse a Dios como *'abba'* para rogarle que se produzca la venida del reino y profetiza la reunión de todas las tribus de Israel (simbolizada en su círculo íntimo de doce discípulos) y la inclusión de los gentiles cuando tal venida se produzca; pero que, al mismo tiempo, mediante sus exorcismos y milagros de curación, hace el reino ya presente, al menos para algunos israelitas, y, por tanto, en cierto sentido, transmite ya una experiencia del jubiloso tiempo de salvación, expresada también en su libre compartir mesa con recaudadores de impuestos y pecadores y en su rechazo del ayuno voluntario para sí y para sus discípulos. A todo lo cual hay que añadir su interpretación —a veces sorprendente— de la ley mosaica.

Quienquiera que fuera Jesús, se trata de una figura compleja, no fácilmente subsumible en una categoría teológica o en un modelo sociológico. También en este sentido fue un judío marginal. Hasta el momento presente de nuestra investigación, los datos parecen presentarlo como una mezcla de profeta escatológico, bautista, exorcista, sanador-taumaturgo y maestro de la ley rabínico. Pero este vago perfil deberá ser precisado y completado con lo que averigüemos en subsiguientes capítulos<sup>232</sup>.

3) Finalmente, la cuestión del reino como ya presente nos ha puesto delante el problema más espinoso en todo estudio histórico-crítico de las tradiciones relativas a Jesús: las tradiciones sobre sus milagros. Hasta ahora han sido tangenciales al asunto principal que nos ha venido ocupando: esto es, la afirmación de Jesús de que, mediante sus hechos supuestamente milagrosos (exorcismos, curaciones), el reino de Dios se había hecho ya presente. Ha llegado el momento de desviar nuestra atención del mensaje sobre el reino como ya presente y centrarla en los supuestos canales de esa presencia: las acciones de Jesús que los Evangelios describen como milagros.

## Notas al capítulo 16

<sup>1</sup>Esta es también la opinión de John Dominic Crossan en su libro *The Historical Jesus The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco Harper, 1991), trad. esp. *Jesus Vida de un campesino judío* (Barcelona Critica, 1994), véanse, por ej. pp. 238-59. Dicho autor ofrece una versión más popular de esa posición en *Jesus A Revolutionary Biography* (San Francisco Harper, 1994) 54-74, trad. esp. *Jesus biografía revolucionaria* (Barcelona Grijalbo Mondadori, 1996). Sobre algunas reacciones contra la tesis de Crossan, cf. Jeffrey Carlson / Robert A. Ludwig (eds.), *Jesus and Faith* (Maryknoll, NY Orbis, 1994). Como Borg (*Jesus A New Vision* 121), Crossan tiende a deducir de la ausencia de un Hijo del hombre apocalíptico en el mensaje de Jesús, la ausencia de escatología futura en ese mismo mensaje, pero lo primero no prueba necesariamente lo segundo. Sobre la conexión entre la sabiduría y la apocalíptica judías en torno a la época del cambio de era, conexión reflejada en los dichos de Jesús, cf. Richard J. Dillon, Ravens, Lilies, and the Kingdom of God (Matthew 6:25-33/Luke 12:22-31) *CBQ* 53 (1991) 605-27, esp. 615.

<sup>2</sup>Sanders *Jesus and Judaism* 153,

<sup>3</sup>*Ibid.* 154

<sup>4</sup>*Ibid.* 155

<sup>5</sup>El propio Sanders señala que al menos algunos judíos conjugaban la providencia de Dios con el libre albedrío sin que ello los llevase a fundar filosóficamente tal relación (*Judaism Belief and Practice* 251) «Ellos [i.e., esos judíos] no veían la necesidad de resolver el problema de la incompatibilidad entre la providencia divina y la libertad humana, simplemente, afirmaban la existencia de ambas». Sugiere Sanders que esos judíos tendían a subrayar el dominio de Dios sobre todas las cosas cuando consideraban el conjunto de la historia y el libre albedrío cuando consideraban la conducta humana individual. Hace unas observaciones similares en lo tocante a los fariseos (pp. 418-19). Aun más al caso, Sanders reconoce también que, aunque los roles del mar Muerto atestiguan una intensa esperanza de futuro, por otro lado reflejan 'hasta cierto punto', una escatología realizada «Algunos beneficios de la edad nueva se habían realizado ya en la comunidad» (p. 370).

<sup>6</sup>Esta pregunta está justificada. Si algunos dichos de Jesús, en vez de sugerir la habitual idea del futuro con repercusión sobre el presente, afirmasen clara y explícitamente la presencia del reino en su ministerio, entonces la distinción entre las escatologías futura y realizada de sus dichos no sería una simple creación moderna descartable como anacronismo. Para la opinión contraria, cf. Dillon, Ravens, 615.

<sup>7</sup>En esta misma obra, véase capítulo 13, sección IV, subsección I. Para comodidad del lector repito ahora, de forma resumida, las principales conclusiones sobre la autenticidad e interpretación de los textos a las que llegamos en el lugar referido. Lo nuevo con respecto al capítulo 13 es que aquí constituyen el objeto principal de nuestra atención los dichos que pueden revelarnos algo sobre si Jesús veía el reino de Dios como ya presente en su ministerio.

<sup>8</sup>David Noel Freedman me ha sugerido que, contenido teológico aparte, la pregunta formulada a Jesús podría tener una finalidad muy práctica. Juan está preso, en peligro de ser ejecutado. Naturalmente, surge la cuestión de quien puede sustituirlo temporalmente o sucederle. Jesús, además de su buena disposición a ocupar ese puesto, da a entender que a diferencia de Juan, él ha realizado milagros. Con las figuras de grandes taumaturgos como Moisés, Elías y Eliseo perfilándose como telón de fondo, Jesús insinúa que él es algo más que un sustituto o sucesor de Juan. Su mi-

nisterio de proclamación y milagros ha venido a imprimir un giro en el drama escatológico.

<sup>9</sup>Jeremias (*New Testament Theology*, 103-5), tras analizar el lenguaje simbólico del libro de Isaías, concluye que la respuesta de Jesús es asimismo simbólica y no se refiere a los milagros supuestamente realizados por él (aunque tal es el sentido de sus palabras en Mateo y Lucas). Según Jeremias, habría que interpretar así el pasaje: «Ahora, la ayuda se extiende a los sumidos en los abismos de la desesperación, ahora, los que prácticamente estaban muertos son devueltos a la vida». Pero, advirtiendo un problema evidente en su interpretación, trata de solucionarlo así (p. 105): «Hay que tener en cuenta que los leprosos y los muertos no son mencionados en las tres listas de Isaías. Que Jesús los mencione significa que el cumplimiento va más allá de todas las promesas, esperanzas y expectativas». Sin embargo, la conclusión natural es que Jesús, aunque alude a Isaías, está enumerando varios milagros que se le atribuyen, su “currículo” de tau-maturgo no corresponde claramente a ninguna de las listas de Isaías.

<sup>10</sup>Beasley-Murray (*Jesus and the Kingdom of God*, 83) resume de esta forma el sentido de Mt 11,2-6 par: «Dios, con su gracioso poder soberano como Redentor, se encuentra en las palabras y en los hechos de Jesús, por medio del cual es experimentada en el presente esa soberanía, aun cuando será heredada a través de él en el futuro». Ciertamente, la referencia al “poder soberano” de Dios puede sugerir la idea del reino en una pericopa que no lo menciona explícitamente, pero, en defensa de Beasley-Murray es preciso advertir que él escribe este resumen después de tratar la cuestión de la llegada del reino de Dios en los exorcismos de Jesús (Mt 12,28 || Lc 11,20) y quizá teniendo en la mente este dicho relacionado con el anterior.

<sup>11</sup>Al mismo tiempo, en el contexto más amplio del “bloque del Bautista”, se puede detectar un tácito contraste entre el austero, ascético y rígido profeta del desierto y Jesús, el alegre “bon vivant”, aficionado a la mesa y a la copa festiva, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores, que trae la curación a los enfermos y una buena noticia a los pobres (Mt 11,2-6 y 11,18-19 par).

<sup>12</sup>Esta hipotética reconstrucción de la fórmula original del dicho de Q se apoya en los argumentos presentados en el capítulo 13, sección IV, subsección 1. Lo mismo ocurre con otras reconstrucciones de dichos de Q examinados después.

<sup>13</sup>Naturalmente, sería arriesgado hacer que la interpretación del v. 11 en presente dependiera del verbo griego ἔσται (“es”), cuando no hay certeza de cuál era la correspondiente palabra en el dicho arameo subyacente (ܗܘܐ?, ܥܝܬܐ?, ¿alguna forma del verbo *hawa?*, ¿una oración nominal sin que ningún pronombre, sustantivo o verbo representase el “es”?). Pero, como observa Schlosser (*Le règne de Dieu* I, 163), no tiene sentido interpretar en 11b la expresión “en el reino de Dios” como sólo alusiva al reino futuro, del que, en tal caso, el dicho estaría excluyendo totalmente a Juan (i. e., hasta el último Juan Lanús del reino futuro sería más grande que Juan Bautista, lo que, de hecho, excluiría a éste del reino). Ahora bien, difícilmente puede ser tal el sentido del *logion* en un pasaje, en conjunto, muy laudatorio del Bautista. Ocurre simplemente que aquí no se dice nada sobre la categoría de Juan en la forma futura y definitiva del reino. Lo que el dicho pone frente a frente es la categoría actual de Juan y la categoría actual del más insignificante seguidor de Jesús. La conclusión, pues, es que el reino debe ser entendido como presente. Por eso considero errada la objeción de Sanders (*Jesus and Judaism*, 148) «El dicho sobre Juan Bautista [de Mt 11,11 par] parece implicar no un reino presente, sino futuro. Cuando llegue el reino, el más pequeño de cuantos estén en él será más grande que el más grande de esta edad. Quienes sostienen que el dicho implica el reino ya presente no tienen en cuenta la situación en que deja al Bautista. ¿Cómo iba a decir Jesús que el más pequeño de sus seguidores es más grande que Juan?» Pues lo dice,

al menos, con respecto al ahora, cuando se ha producido un cambio fundamental. De hecho, esto es justamente lo extraordinario: el seguidor más pequeño de Jesús es más grande que Juan ahora precisamente porque esta ahora en el reino.

Como nota aparte, deseo señalar que es en dichos de este tipo donde βασιλεια empieza a adquirir una connotación más estativa o espacial, alusiva al estado de cosas o “campo de fuerza” creado por la acción de gobierno de Dios en el mundo para curar y salvar a los creyentes.

<sup>1</sup> Véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 95.

<sup>15</sup> Sin duda, se podría optar por otras traducciones e interpretaciones menos probables de las expresiones clave η βασιλεια βιάζεται και βιάσται αρπάζουσιν αυτην (p. ej., “el reino se apresura con fuerza, y la gente empuja con fuerza por entrar en él”, donde desaparece el tono sombrío), pero el punto básico que he subrayado —la presencia del reino— seguiría siendo válido.

<sup>6</sup> Beasley-Murray, *o. c.*, 75.

<sup>7</sup> Sanders declara (*Jesus and Judaism*, 136) «Probablemente no existe en los Evangelios otro versículo sobre el que haya tanta unanimidad». En la p. 134 admite que, por lo general, los exegetas consideran el versículo como auténtico. Comparten esta posición incluso especialistas centrados en el estudio no del Jesús histórico, sino de la redacción de Q, véase, p. ej., Hoffmann, *Studien*, 299; Sato, *Q und Prophetie*, 133. En cambio, Schulz, siguiendo su tendencia, ve aquí una creación de la comunidad de Q, más concretamente, una creación procedente de la etapa más reciente de la tradición (Q *Die Spruchquelle der Evangelisten*, 210).

<sup>18</sup> Conviene poner cuidado en distinguir diversos fenómenos descritos tanto dentro como fuera de la Biblia. Por ejemplo, no hay que mezclar de modo indiscriminado la posesión demoníaca, la obsesión, el castigo infligido por Dios, un ángel o un hombre santo, y la simple enfermedad no atribuida a causas sobrenaturales. Tal cuidado no se advierte siempre en John M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (SBT 2/28, London SCM, 1974). Resulta asimismo confuso su intento de definir la magia y el milagro, y no menos embrollada parece a veces su exégesis de textos sinópticos. Una dificultad importante que presenta toda la obra es el establecimiento de varias distinciones (milagro “mágico” frente a milagro “escatológico” o “religioso”, realidad objetiva frente a visión subjetiva, etc.) que en ningún momento son debidamente explicadas y justificadas. El problema que supone la distinción entre magia y milagro será abordado en el capítulo 18.

<sup>19</sup> Para un ejemplo de los muchos estudios antropológicos serios sobre exorcismos actuales en países del tercer mundo, cf. Bruce Kapferer, *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka* (Bloomington, IN: Indiana University, 1983). La citada obra de Kapferer contiene algunas observaciones metodológicas importantes. 1) Aunque el exorcismo puede ser entendido como una especie de rito de curación, su significado no se agota en esa categoría (p. XIII). 2) Toda interpretación debe adoptar una escuela de pensamiento coherente con ella y, por tanto, excluir otras escuelas (pp. 2-66). 3) Kapferer ve los exorcismos como el medio de restaurar el orden en un cuerpo social trastornado con la invasión de lo normal por lo anormal (p. 1). Obviamente, dentro de este marco interpretativo no encaja el sentido escatológico de los exorcismos de Jesús, que buscan, y parcialmente realizan, la llegada de un nuevo y diferente orden del cosmos. Sobre la práctica de exorcismos en la Etiopía cristiana de hoy, véase el análisis de Gerd Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1983) 250, orig. *Urchristliche Wundergeschichten* (SNT 8, Gutersloh: Mohn, 1974) 248.



Generalmente, el interés por los exorcismos realizados en los Estados Unidos en años recientes se ha expresado de las maneras más sensacionalistas desde novelas hasta películas, pasando por la presentación televisiva de lo que, según los participantes, era un auténtico exorcismo. Para una descripción más objetiva de los fenómenos conectados con supuestos casos de posesión, especialmente en el siglo XX, cf Adolf Rodewyk, *Dämonische Besessenheit heute Tatsachen und Deutungen* (Aschaffenburg Patloch, 1966)

<sup>20</sup> El hecho de tañer David la lira para calmar a Saul no puede considerarse, en sentido estricto, como un rito de exorcismo. Creo que James D. G. Dunn lee quizá demasiado en el relato veterotestamentario original cuando afirma que «David, sobre quien el Espíritu del Señor había llegado con fuerza desempeñó en realidad la función de exorcista para liberar a Saul del mal espíritu que lo atormentaba» (‘Matthew 12 28/Luke 11 20 – A Word of Jesus’, en W. Hulitt Gloer (ed.), *Eschatology and the New Testament* [George Raymond Beasley-Murray Festschrift, Peabody, MA: Hendrickson, 1988] 29-49, esp. 40 n. 29). El caso es diferente con la reelaboración más drástica del material en las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón (60,1-3) hay una posible referencia a Salomón, el hijo de David y exorcista, cf. la ampliación del relato en Josefo, *Ant.* 6 8 2 §166-69. Como señala Dennis C. Duling (‘The Eleazar Miracle and Salomon’s Magical Wisdom in Flavius Josephus’s *Antiquitates Judaicae* 8 42-49’ *HTR* 78 [1985] 1-25), este es uno de los dos únicos relatos de exorcismo presentes en las obras de Josefo (el otro corresponde a *Ant.* 8 2 5 §42-49), y hay pocos relatos de este tipo en los textos no judeocristianos de hacia la época del cambio de era.

<sup>21</sup> Sobre esto, cf. Duling, ‘The Eleazar Miracle’, 1-25.

<sup>22</sup> Para el texto arameo y la traducción inglesa, véase Joseph A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary* (BibOr 18A, Rome: Biblical Institute, 1971) 64-67. Fitzmyer señala (p. 138) que, en la frase con que Abraham ordena al espíritu partir, se utiliza el verbo *gr*, cuyo significado básico es “increpar”, “reprender”. Los LXX dan como equivalente ἐπιτιμαω, el verbo que, en los relatos marcianos y en sus paralelos, se emplea para los exorcismos de Jesús (cf. p. ej., Mc 1,25, 9,25, Lc 4,39). El sentido del verbo en 1QapGn 20,29 parece ser, pues, “exorcizar”. También tiene importancia el hecho de que sea esta la primera vez en la literatura judía que el rito de curar se realiza mediante la imposición de manos, lo cual no sucede nunca en el AT ni en la literatura rabínica. La imposición de manos se encuentra en varios pasajes del NT. En Lc 4,40-41 se habla de increpación y de imposición de manos, aunque aludiendo a curaciones de personas distintas. La increpación es utilizada para curar a la suegra de Simón Pedro (v. 39) y a los poseídos por los demonios (v. 41), la imposición de manos se menciona tan solo en la referencia general de la curación por Jesús de personas con diversas dolencias (v. 40). La imposición de manos figura en un caso de obsesión diabólica (Lc 13,10-17) la curación, en sábado, de una mujer encorvada). Fitzmyer advierte que, si bien el exorcismo con imposición de manos es desconocido en el AT, se encuentra en textos asirios y babilónicos más antiguos. Es posible que los esenios en general y los qumranitas en particular adquiriesen esa práctica de los babilonios, con sus ritos mágicos y su creencia en la enfermedad derivada directamente del demonio. Pero hay que ser cautos cuando se trata de usar textos como el *Genesis apócrifo* y la *Oración de Nabonido* para reconstruir ritos practicados en Qumran, no es posible saber con certeza si esos documentos fueron producidos allí mismo o si fueron escritos en otro lugar y luego llevados a Qumran. Además, la convicción de los qumranitas de formar una comunidad santa, compuesta únicamente por los convertidos y purificados de Israel, parece excluir que dentro de ella se utilizasen exorcismos. Sobre esto, cf. Walter Kirchsclager, “Exorzismus in Qumran?” *Kavros* 18 (1976) 135-53.

Vease tambien Joseph A Fitzmyer, "The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament", en *A Wandering Aramean Collected Aramaic Essays* (SBLMS 25, Missoula, MT Scholars, 1979) 85-113, esp 96-97. Conviene notar asi mismo que ninguno de los textos clave de Qumran habla de posesion, sino de obsesion demoniaca: el demonio no pasa a ocupar el cuerpo y la personalidad de la victima, se limita a producirle enfermedades somaticas.

<sup>23</sup> Para el texto arameo de la *Oracion de Nabonido* con su traduccion inglesa, vease J A Fitzmyer / Daniel Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (BibOr 34, Rome: Biblical Institute, 1978) 2-5, para la descripcion del texto y bibliografia, cf pp 191-93. Otra traduccion al ingles de la *Oracion de Nabonido* se encuentra en Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin, 1987) 274. D C Duling ("Testament of Solomon", en *The Old Testament Pseudepigrapha* I, 945) comenta sobre los dos textos qumranicos: «Abraham en el *Genesis* y Daniel en la *Oracion de Nabonido* son vistos como una especie de exorcistas». El fragmento 4 de 4QOrNab contiene una alusion a Daniel en una frase conservada solo parcialmente: «como te pareces a Da[niel]» (Fitzmyer / Harrington, *o c* 4 5).

<sup>24</sup> Vease J M van den Ploeg, "Le Psaume XCI dans une recension de Qumrân" *RB* 72 (1965) 210-17, id., "Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QP<sup>s</sup>AP<sup>a</sup>)", en G Jeremias et al (eds.), *Tradition und Glaube: Das fruhe Christentum in seiner Umwelt* (Karl Georg Kuhn Festschrift, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 128-39.

<sup>25</sup> La fecha, autoria y procedencia del *Testamento de Salomon* son aun objeto de debate. Para un examen de las opiniones al respecto, cf Duling, "Testament of Solomon", 935-59. En su forma final, el *Testamento de Salomon* es una obra cristiana, o bien una obra judia reelaborada por un cristiano, pero, evidentemente, proviene de fuentes y tradiciones judias.

<sup>26</sup> No hay coincidencia de pareceres sobre la fecha de redaccion de la *Pesikta de Rab Kahana* (uno de los midrasim homileticos). Se indica como probable el siglo V de nuestra era, aunque, ciertamente, buena parte del material es mas antiguo. Vease sobre esto H L Strack / G Stemmer, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Edinburgh: Clark, 1991) 321, orig. *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München: Beck, 1982, neu bearb. Aufl.), trad. esp. *Introduccion a la literatura talmudica y midrasica* (ed. M Perez Fernandez, Valencia: Inst. San Jeronimo, 1988). Una traduccion inglesa de este midras se encuentra en William G Braude, *Pesikta de Rab Kahana* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1975).

Para un estudio general de la demonologia en el judaismo primitivo, vease Str B, 4/1: 501-35, de los exorcistas (incluidos el rey Salomon y maestros judios del periodo talmudico) se habla en las pp 533-35. Sin embargo, hay que tener cuidado al servirse de Str B, dada su tendencia a crear sintesis ahistoricas partiendo de escritos judios muy distintos en su indole y en su epoca de composicion.

<sup>27</sup> Sobre todo esto, cf la obra (revisada) de Schurer, *The History of the Jewish People*, 3/1: 342-43 (exorcismos), 352-55 (cuencos y amuletos con conjuros en hebreo y arameo) y 372-74 (*Testamento de Salomon*).

<sup>28</sup> Vease, p. ej., las placas, el texto y la traduccion del Papiro Magico de Paris, lineas 3007-3085, en Adolf Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1923) 216-25, el material data de ca. 300 d. C. Mas relevante como paralelo al dicho de Lc 11,20 es la fotografia, texto y traduccion de un *ostrakon* procedente de la ciudad egipcia de Ashmunein (pp 259-60). Dirigido al dios Cronos, contiene un conjuro magico para cerrar la boca a alguien e impedirle asi hablar con otra persona. En el *ostrakon*, la frase importante es ἐξορκιζω κατα του δακτυλου του θεου ("te conjuro por el dedo de Dios"). Deissmann ve aqui una mezcla de elementos ju-

dios y paganos, mientras que B Couroyer ("Le 'doigt de Dieu' (Exode, VIII, 15)' *RB* 63 [1956] 481-95) sugiere que el texto es obra de un judío egipcio sincretista (p 482). En cualquier caso, el *ostrakon* tiene que ver con la ulterior influencia de Ex 8,15 (y acaso de Lc 11,20<sup>27</sup>), puesto que pertenece a la época del Bajo Imperio romano. La imagen del dedo de Dios continúa, pues, en los textos sincretistas del cristianismo copto, en Egipto. Una edición más completa y actualizada de los papiros mágicos griegos (pero sin los textos griegos originales) se puede encontrar en Hans Dieter Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells* (Chicago/London: University of Chicago, 1986).

Un buen ejemplo de relato de exorcismo en la literatura pagana de comienzos del siglo III d. C. es el referente a un exorcismo efectuado a un joven por Apolonio de Tiana, que narra Filostrato en su *Vita Apollonii*, 4,20, el texto griego y la traducción figuran en F. C. Conybeare (ed.), *Philostratus The Life of Apollonius of Tyana*, 2 vols (LCL, London: Heinemann, Cambridge, MA: Harvard University, 1912) I, 390-93. También 3,38 contiene un relato de exorcismo, y hay otros tres (2,4, 4,10, 4,25) que no pueden ser definidos como de posesión y exorcismo en sentido estricto, ya que hablan de casos en que un duende, un demonio o un vampiro adquieren forma visible para hacer daño a seres humanos.

<sup>27</sup> Algunos de los problemas relacionados con el relato sobre los siete hijos de Sceva (Hch 19,14-16) son abordados por Joseph A. Fitzmyer, "A certain Sceva, a Jew, a chief priest' (Acts 19 14)", en Claus Bussmann / Walter Radl (eds.), *Der Treue Gottes Trauen Beitrag zum Werk des Lukas* (Gerhard Schneider Festschrift, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991) 299-305.

<sup>30</sup> Es importante la salvedad que hace Hull (*Hellenistic Magic*, 62): «La posesión de individuos y el subsiguiente exorcismo se desconocen en la Grecia antigua y clásica, pero, seminalmente, la idea está presente en la *Odisea* (V 396)». Advierte también Hull (p. 63) que, aunque hay considerable información genérica sobre el exorcismo en el Próximo Oriente antiguo alrededor del siglo I d. C., las noticias sobre casos concretos son bastante raras.

<sup>31</sup> Para un estudio inicial de textos sinópticos relacionados con el tema, en el que se subraya la idea del reino o del gobierno de Satanás, cf. Heinz Kruse, "Das Reich Satans" *Bib* 58 (1977) 29-61. Véanse también los artículos de Werner Foerster en el *TDNT* "Βεελζεβουλ" I (1964) 605-6, "Βελιαρ" I (1964) 607, "δαίμων, κτλ." II (1964) 1-20, (con Gerhard von Rad) "διαβαλλω, διαβολος" II (1964) 71-81, (con Knut Schaferdiek) "σατανας" VII (1971) 151-65.

<sup>3</sup> Dunn ("Matthew 12 28/Luke 11 20", 32) trata de presentar una especie de argumento a partir de la discontinuidad, señalando la relativa falta de exorcismos en la actividad de la Iglesia primitiva, según es descrita en Hechos, y la falta total de referencias a exorcismos en las varias formas de la misión postpascual (Mt 28,18-20, Lc 24,26-29, Jn 20,21-23, Hch 1,8). La gran excepción es el llamado "final largo de Marcos", específicamente Mc 16,17, que, sin embargo, data del siglo II. Aun cuando se juzgue esencialmente válida la observación de Dunn, es preciso admitir la posibilidad de que la Iglesia primitiva considerase los relatos de los exorcismos de Jesús, acompañados del otorgamiento de poder a los discípulos en el discurso misional para practicar exorcismos (Mc 6,7-13, Mt 10,1,8, Lc 9,1), como suficiente encargo de seguir haciendo lo mismo que Jesús. Las diferentes versiones de la misión postpascual tienden a centrarse en lo que será nuevo y diferente en la actividad de los discípulos después de la Pascua.

<sup>33</sup> Sobre textos judíos y paganos en los que se acusa a Jesús de practicar la magia, cf. Morton Smith, *Jesus the Magician* (San Francisco: Harper & Row, 1978) 45-67.

trad. esp. *Jesus el mago* (Barcelona: Martínez Roca, 1988). Como estoy tratando de probar unos determinados hechos sobre un determinado judío del siglo I, me mantendré lo más cerca posible de las palabras y categorías de las fuentes primarias. Desde la perspectiva de la sociología de las religiones, la acusación de expulsar demonios con el poder de Belcebú puede equivaler, de hecho, a la de practicar la magia, acerca de esto, véase David E. Aune, "Magic in Early Christianity" *ANRW* III/23 2, 1507-57, esp. 1540-41. Aquí, me limito a señalar que las palabras *μαγος*, *μαγεια* y *μαγευω* no se emplean con referencia a Jesús en Mc 3,22 parr. ni en el resto del NT —si, en cambio, posteriormente, en fuentes paganas—, mientras que aparecen relacionadas con otros personajes (Simón, en Hch 8,9-11, Bar Jesús, en Hch 13 6-8). La cuestión de la magia y los milagros será tratada en el capítulo 18.

Para un intento de entender los relatos de disputa que rodean los exorcismos de Jesús recurriendo al modelo de "hechicería" empleado por la antropología cultural y a las teorías sociológicas de "etiquetamiento y desviación" (aplicadas específicamente al Evangelio de Mateo), véase Bruce J. Malina / Jerome H. Neyrey, *Calling Jesus Names: The Social Value of Labels in Matthew* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988) 3-67. Una disquisición teórica básica sobre cómo enfocar cualquier estudio de lo demoníaco en el mundo grecorromano es la ofrecida por Jonathan Z. Smith, "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity" *ANRW* II/16 1 (publicado en 1978), 425-39.

<sup>34</sup> Por ejemplo, Jesús emplea la saliva como medio curativo en Mc 7,33 y 8,23 e, indirectamente, en Jn 9,6 (donde hace un poco de barro con saliva como parte del proceso de curar a un ciego). Evidentemente, estos relatos reflejan creencias habituales en el ambiente de Jesús, quien, sin duda, las compartía. Por tanto, en el texto, mi afirmación no tiene ninguna connotación apologetica. Me limito a señalar el hecho de que, aunque Jesús pudo utilizar a veces medios como la saliva en alguna de sus curaciones (¿asimilándolas en algún grado a exorcismos?), nunca se sirve de ellos en los relatos que tratan claramente de posesos (los *δαιμονιζομενοι*). Quizá no aprecia suficientemente este punto Theodor Lorenzmeier, "Zum Logion Mt 12,28, Lk 11,20", en Hans Dieter Betz / Luise Schottroff (eds.), *Neues Testament und christliche Existenz* (Herbert Braun Festschrift, Tübingen: Mohr [Siebeck], 1973) 289-304, esp. 292-93.

<sup>35</sup> Véase Aune, "Magic in Early Christianity", 1545.

<sup>3</sup> Dunn ("Matthew 12 28/Luke 11 20", 40-41) nota cómo esta ausencia de manijos y conjuros concuerda perfectamente con Lc 11,20 —es con el dedo de Dios, y no con ninguno de los ritos que otros pueden utilizar, con lo que Jesús expulsa los demonios— Lc 11,20 par. «expresa la idea de estar ejerciendo el poder escatológico de Dios con una inmediatez que encuentra confirmación en los relatos de los exorcismos de Jesús y que efectivamente distingue la técnica exorcística empleada por él de la práctica de sus contemporáneos judíos» (p. 41). Véase también Fitzmyer, *Luke II*, 922. Entre otras razones, la ausencia de aparato y de fórmulas lleva a Ben Witherington III a pensar que el Jesús histórico no debe ser incluido en la categoría de "mago", como hace Morton Smith en *Jesus the Magician*, para el argumento de Witherington, cf. su *The Christology of Jesus*, 202. Al mismo tiempo hay que notar que, en antiguos relatos judíos de exorcismos y en la literatura griega, se pueden encontrar paralelos del vocabulario utilizado para describir los exorcismos del Jesús histórico, así como de algunas de las expresiones atribuidas a él. Esta es una interesante observación de Graham H. Twelftree, "Εἰ δὲ ἐνὶ ἐκβαλλῶ τὰ δαιμόνια", en David Wenham / Craig Blomberg (eds.), *Gospel Perspectives: Volume 6: The Miracles of Jesus* (Sheffield: JSOT, 1986) 361-400, esp. 368-87. Sin embargo, su argumentación es un tanto deicientemente porque 1) menciona "paralelos" cuyas formas escritas son posteriores en varios siglos a los Evangelios (p. ej., el Talmud babilónico, la *Vida de Apolonio de*

Tiana escrita por Filóstrato y algunos papiros mágicos), y 2) considera que un episodio como el del endemoniado de Gerasa de Mc 5,1-20 es un relato fiable de lo que Jesús y un demonio/endemoniado se dijeron en determinada ocasión. Dado que tanto el escéptico Haenchen (*Der Weg Jesu*, 189-204) como el confiado Pesch (*Das Markusevangelium* I, 282-95) creen que el relato de exorcismo subyacente ha experimentado muchos cambios en la tradición oral, se requiere mucha prudencia.

<sup>37</sup>Tras considerar los indicios, Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, 65) declara: «Verdaderamente hay buenas razones para pensar que los exorcismos constituyeron una faceta del ministerio de Jesús: los exorcismos se encuentran en todos los estratos de la tradición sinóptica, y los textos judíos antiguos ven a Jesús como un taumaturgo, es decir, como un exorcista». Todos los datos que conducen a esa conclusión son examinados por Twelftree, «Εὐ δέ. . ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια», 361-400, esp. 363-68; véase también su amplia monografía, *Jesus the Exorcist* (WUNT 2/54; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1993). Twelftree nota que ya el hecho de que otros judíos, en vida de Jesús o poco después, quisieran utilizar su nombre para exorcizar indica que él había ganado una rápida fama como exorcista. No obstante, si Mt 11,2-6 par. representa con exactitud lo sustancial de la respuesta de Jesús al dubitativo Bautista, Jesús pudo resumir su actividad durante su ministerio sin referirse explícitamente a sus exorcismos. En otras palabras, aunque los exorcismos eran una parte importante del ministerio de Jesús, no representan todo lo que él hizo o quiso hacer (pp. 387-93). Sin embargo, tiene toda la razón Dunn («Matthew 12.28/Luke 11.20», 31) al señalar la poca atención que Sanders dedica en *Jesus and Judaism* a la reputación de Jesús como exorcista, pese al pretendido énfasis de este autor en los hechos seguros de la actividad de Jesús. Como subraya Twelftree en su monografía, minimizar o negar la importancia de los exorcismos durante el ministerio público podrá hacer a Jesús más inteligible o aceptable para los modernos, pero produce una imagen deformada del Jesús histórico.

<sup>38</sup>Sobre este punto, cf. Otto Bocher, *Christus Exorcista* (BWANT 5/16, 96, Stuttgart. Kohlhammer, 1972) 16-19, 166-67. Bocher cree que el dicho sobre el espíritu impuro que es expulsado y luego vuelve con siete espíritus peores que él (Mt 12,43-45 // Lc 11,24-26) se remonta, muy probablemente, al Jesús histórico (p. 17). Pero Bultmann (*Geschichte*, 176-77), aun admitiendo que la ausencia de rasgos cristianos hace difícil la atribución de ese dicho a la Iglesia primitiva, cree que, por la forma y el contenido, difiere de los demás dichos de Jesús, en consecuencia, sugiere la posibilidad de que proceda de un documento judío. Por eso, en mi tratamiento del tema, creo preferible centrarme en un dicho juzgado por Bultmann como auténtico.

<sup>39</sup>De ahí que Laufen lo incluya en su *Doppelüberlieferung*, 126-55. Según Schlosser (*Le règne de Dieu* I, 127), Mateo mezcla Marcos y Q, mientras que Lucas depende básicamente de Q. Ésos son, por lo general, los respectivos modos de proceder de ambos evangelistas cuando surge la oportunidad de combinar Marcos y Q.

<sup>40</sup>Para una posible historia del desarrollo de toda la tradición de Q relativa a la disputa sobre Belcebú, véase Dunn, «Matthew 12.28/Luke 11.20», 34-37, otra es la explicación de Schlosser en *Le règne de Dieu* I, 127-32. A mi entender, todo intento de elaborar una historia completa sobre la evolución de esa tradición de Q es extremadamente especulativo. En consecuencia, puesto que no afecta apreciablemente a mi estudio de Lc 11,20 par., renuncio a tal empresa.

Como consecuencia de la unión de unos dichos originalmente independientes, los distintos términos «Satanás», «Belcebu», «el príncipe de los demonios» y «demonios» aparecen aglutinados en una síntesis diabólica. La interpretación más natural del nivel redaccional de las tres versiones sinópticas es que Satanás y Belcebú (nombre exclusivamente neotestamentario y del cristianismo primitivo) son identificados como

el soberano del reino demoníaco. Sin embargo, en el confuso y heterogéneo mundo de la demonología, resulta posible teóricamente la interpretación de que Satanás sea, en efecto, el rey del “reino” de los demonios (nótese la palabra βασιλεια en Mt 12,26) y Belcebú uno de los principes gobernantes a él subordinados (de ahí ἀρχων). La idea de un mundo de demonios regido por el “poder central” de Satanás es ajena al AT. Incipientemente, aparece en algunos pseudoepigrafos. En 1QS 3,20-25 se habla del ángel de las tinieblas (lo opuesto al príncipe de la luz o ángel de la verdad), que reina sobre los hijos de los malvados y los espíritus de las tinieblas (= “los espíritus de su ralea”), todos ellos criaturas de Dios. En 1QM 18,1-3 hay referencias a “Belial y todo el ejército bajo su mando”, “la turba de Belial”, contra los que Dios levantará la mano en la batalla final. En 11QMelq 2,12-13, Dios, por medio de su representante angélico Melquisedec, hace sufrir su venganza escatológica a “Belial y a los espíritus de su ralea”. Aunque el texto es fragmentario, Paul J. Kobelski (*Melchizedek and Melchireša* [CBQMS 10, Washington, DC: CBA, 1981] 8) restaura la línea 13 de modo que se lee: «Y Melquisedec hará sufrir la venganza con los juicios de El [Yahvé] y protegerá a todos los hijos de la luz del poder de Belial y del poder de todos los espíritus de su ralea». En las líneas 15-16, con esa salvación se cumple la promesa de Is 52,7 “Tu Dios es rey”. En la línea 18, al mensajero de esta buena noticia parece dársele el nombre de príncipe ungido. Quizá la perícopa de los sinópticos sobre los exorcismos de Jesús refleje unas ideas similares acerca del reinado de Satanás/Belcebú en un reino de demonios, propias de los campesinos judíos palestinos por la época del cambio de era. Naturalmente, lo último que hay que buscar en las creencias populares acerca de Satanás y los demonios es la coherencia de la teología sistemática.

<sup>41</sup> La parábola del hombre fuerte será estudiada más adelante, una vez concluido el examen de Mt 12,28 || Lc 11,20

<sup>42</sup> Dunn (“Matthew 12 28/Luke 11:20”, 40-41) considera improbable que se pueda llegar a una idea firme sobre este punto, pero no cree que una decisión en uno u otro sentido influya mucho en la cuestión del significado y autenticidad de Lc 11,20 par. Entre los que afirman resueltamente que los dos dichos estaban separados en un principio, figura Schlosser (*Le règne de Dieu I*, 130-32), quien opina que el v. 19 fue creado secundariamente para facilitar la unión del v. 20, originalmente independiente, con el material Q de Lc 11,14-15 17-18a. El v. 20 sería una creación de la apologética cristiana “práctica”, según Ernst Kasemann, “Lukas 11,14-28”, en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 vols. (Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) I, 242-48, esp. 243-44. Contrasta con ese versículo –siempre según Kasemann– la proclamación kerigmática del v. 20 (que es auténtico), de que el reino está irrumpiendo a través de la actividad de Jesús.

<sup>43</sup> En opinión de Kruse (“Das Reich Satans”, 29-61, esp. 38 n. 22), este argumento implica que algunos exorcistas pertenecientes al grupo de adversarios de Jesús, o al menos no seguidores suyos, han logrado expulsar demonios en nombre de Jesús. Aquí, ilegítimamente, mezcla Kruse la tradición Q de Mt 12,27 par. con la tradición marcana de Mc 9,38-41 par.

<sup>44</sup> Schlosser (*Le règne de Dieu I*, 130) pone de relieve una diferencia crítico-formal. Mientras que Lc 11,19 par. es un dicho en tres partes que refleja la forma de un relato de disputa (*Streitgesprach*) finalizado con una amenaza (*Drohwort*), el v. 20 es un dicho bipartito de carácter profético que refleja el anuncio de la salvación (*Heilspredigt*). Schlosser cree también que el enfático y antitético “yo” (ἐγώ) del v. 19 difiere del menos enfático “yo” del v. 20 (que, además, sólo parcialmente está atestiguado en la tradición manuscrita griega).

<sup>45</sup>Sobre este punto, vease Sato, *Q und Prophetie*, 133, cf Gnilka, *Jesus von Nazaret*, 135, A George, "Paroles de Jesus sur ses miracles (Mt 11,5 21, 12,27 28 et par)", en J Dupont (ed.), *Jesus aux origines de la christologie* (BETL 40, Louvain Université/Peeters, 1989) 283-301, esp 297-300

<sup>46</sup>Vease, p ej, Bultmann, *Geschichte*, 12, Kummel, *Promise and Fulfilment*, 105-6, Schlosser, *Le regne de Dieu I*, 130 No todos los criticos estan de acuerdo con esto, por lo cual situo este argumento despues de otros que me parecen mas convincentes

<sup>47</sup>Esta linea de argumentacion se puede encontrar en Bultmann, *Geschichte*, 12 Es seguido por muchos comentaristas, p ej, Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 63-64

<sup>48</sup>Cualquiera de ambas expresiones que se elija, el sentido del dicho sigue siendo el mismo, ya que tanto "dedo de Dios" como "espíritu de Dios" designan el poder de Dios en accion, así, acertadamente, Schlosser, *Le regne de Dieu I*, 132 Sin embargo, la elección repercute algo en el argumento relativo a la autenticidad, especialmente en el empleo del criterio de discontinuidad

<sup>49</sup>Muy probablemente, Lc 11,46 es una tradicion Q (δακτυλος aparece en Mt 23,4, un paralelo en la sustancia, si no en las palabras) De hecho, muchos criticos incluyen Lc 11,46 par en sus reconstrucciones de Q, cf Kloppenborg, *Q Parallels*, 112 Lc 16,24 se encuentra en la parabola del hombre rico y Lazaro, cuyo origen se puede situar mas probablemente en la tradicion L que en la pura redaccion marcana Fitzmyer (*Luke II*, 1125) emite este juicio «En ella [la parábola] se pueden detectar algunos indicios de redaccion lucana No obstante, el relato presenta una considerable parte de formulacion no atribuible a Lucas la cual procede de fuente prelucana» Tambien creen descubrir tradicion prelucana en la parabola Bultmann, *Geschichte*, 193, Marshall, *Luke*, 634, y Ernst, *Das Evangelium nach Lukas*, 472 73

<sup>50</sup>Para estas estadisticas, cf Eduard Schweizer, "πνευμα, κτλ", en *TDNT* 6 (1968) 404

<sup>51</sup>Se muestran en desacuerdo con esta conclusion especialistas como George ("Paroles de Jesus", 299) y C S Rodd ("Spirit or Finger" *ExpTim* 72 [1960-61] 157-58), pero sus argumentos no son convincentes, véase Schlosser, *Le regne de Dieu I*, 133 Fitzmyer (*Luke II*, 918) y Gnilka (*Jesus von Nazaret*, 135) tambien sostienen que "dedo de Dios" era la lectura original de Q Que Lucas atribuya la profecia, el testimonio apostólico y el mismo mensaje de Jesus al espíritu no prueba que no pudiera o no quisiera atribuir tambien al espíritu los exorcismos de Jesus Tanto es así que, en un pasaje, Lucas une δυναμις y πνευμα al señalar los medios divinos con que Jesus podia curar a los «oprimidos por el demonio, porque Dios estaba con el» (Hch 10,38) George tambien percibe en la descripcion lucana de Jesus una tipologia del exodo y Moises, la cual, por otro lado, es mas marcada en Hechos que en el Evangelio de Lucas, para su presencia en Hechos, cf Luke T Johnson, *The Literary Function of Possession in Luke-Acts* (SBLDS 39, Missoula, MT Scholars, 1977) 70-76 En igual o ircluso mayor medida influyen en el Evangelio de Lucas otras tipologias, especialmente las de Elias y Eliseo De hecho, la tipologia de Moises es mas marcada en Mateo, aunque este no ha introducido "dedo de Dios" ni ninguna otra alusion mosaica en este versiculo Hay que observar tambien que, estrictamente hablando, el autor de la tercera plaga, que en Ex 8 ocasiona la mencion del "dedo de Dios", es Aaron, no Moises George no presenta un detallado estudio comparativo de los usos linguisticos de Mateo y Lucas, lo cual puede resultar revelador

Es cierto, como nota Dunn (*Jesus and the Spirit*, 46), que Lucas omite una referencia al espíritu en 20,42 y quiza en 21,14 Sin embargo, ninguno de ambos versiculos representa exactamente el caso de Lc 11,20 par En la tradicion marcana utili-

zada en Lc 20,42, la expresión de Lucas “en el libro de los Salmos” no es el equivalente funcional de “en el espíritu santo” de Marcos. Lucas se refiere a algo totalmente diferente el lugar de la Escritura en que se encuentra la cita de David, en vez del poder divino mediante el que David profetizó. Aquí no se produce la sustitución de una metáfora del poder divino (p. ej., el dedo de Dios) por otra metáfora de la misma realidad (p. ej., el espíritu de Dios). El caso de Lc 21,15 es menos claro, puesto que no se puede saber con seguridad si Lucas intenta reproducir la tradición de Mc 13,11 || Mt 10,19-20; podría estar reproduciendo una tradición distinta o componiendo libremente. Comoquiera que sea, una declaración muy similar con “espíritu santo” aparece en Lc 12,11-12. No creo, en suma, que en ningún otro lugar de Lucas el evangelista haya sustituido el espíritu divino por una metáfora equivalente, conservando el resto del dicho tradicional. Por eso no encuentro justificada una posición agnóstica sobre cuál de las dos versiones, la mateana o la lucana, es anterior, para esa posición, véase Lorenzmeier, “Zum Logion Mt 12,28, Lk 11,20”, 289-304, esp. 290-91.

<sup>52</sup>Una vez más se nos recuerda lo vano que es el debate sobre si, en la búsqueda del Jesús histórico, el punto de partida más seguro son los hechos o los dichos de Jesús. No es posible interpretar las acciones sin utilizar las palabras como contexto interpretativo, al igual que tampoco cabe interpretar las palabras sin un contexto de acciones. Por eso considero equivocada la posición de Sanders (*Jesus and Judaism*, 3-18), que otorga primacía a los hechos sobre los dichos. Significativamente, en su fundamental capítulo sobre la “purificación del templo” (pp. 61-66), su argumento favorable a interpretar la acción de Jesús como un anuncio simbólico de la destrucción del templo sería muy endeble si Sanders no recurriese a ciertos dichos de Jesús que profetizan esa destrucción. Como sin duda ha notado el lector, no he establecido en mi obra división alguna entre los dichos y los hechos de Jesús. El capítulo inicial del presente volumen, al hablar de Juan, se refiere a sus palabras y a sus acciones; algo similar ocurre en el capítulo siguiente, que trata de las primeras acciones y declaraciones de Jesús, en las que él describe su relación con el Bautista. Naturalmente, los capítulos sobre la enseñanza de Jesús concerniente al reino de Dios ponen el énfasis en lo que él dijo al respecto, sin embargo, nuevamente, conectan los dichos con los hechos. Además, en capítulos posteriores serán estudiadas las acciones de Jesús como interpretativas de sus dichos. Con ello quiero decir, en resumen, que toda dicotomía en el tratamiento de las palabras y las acciones de Jesús me parece discutible en teoría e irrealizable en la práctica.

<sup>53</sup>En esto, “dedo de Dios” difiere notablemente de los antropomorfismos veterotestamentarios corrientes “mano de Dios” y “brazo de Dios”.

<sup>54</sup>“Ex 8,15” corresponde a la división en capítulos y versículos de las modernas ediciones del TM y de los LXX. Sin embargo, la Vulgata y algunas traducciones modernas (p. ej., la RSV) numeran este versículo como Ex 8,19, numeración que también se encuentra en algunas obras de consulta relativas a la Biblia. Robert W. Wall (“The Finger of God: Deuteronomy 9:10 and Luke 11:20” *NTS* 33 [1987] 144-50) dice que la expresión se refiere al dedo de Dios escribiendo las tablas de la Alianza en Dt 9,10. Esta explicación, traída por los pelos, se apoya a su vez en la no menos forzada teoría de que la gran sección central del Evangelio de Lucas (Lc 9,51-19,10) adopta un estilo midrásico en paralelismo con Dt 1-26. El mismo Wall admite que tal teoría ha encontrado enérgicas objeciones. La referencia a Ex 8,15 es mucho más directa y natural.

<sup>55</sup>En el TM, esto equivale a *'esba' 'elohim hi'*, en los LXX, a *δακτυλος θεου εστιν τουτο*.



<sup>56</sup> Heinrich Schlier, “δακτυλος”, en *TDNT* 2 (1964) 20-21. Aunque la mayor parte de los exegetas interpretan Ex 8,15 como “esto [i. e., la plaga] es [producido por] el dedo [= poder] de Dios” o “[aquí] está el dedo [= poder] de Dios”, B. Couroyer adopta un enfoque diferente en sus dos artículos, “Quelques égyptianismes dans l'Exode” y “Le ‘doigt de Dieu’ (Exode, VIII, 15)”: *RB* 63 (1956) 209-19 y 481-95. Recurriendo a varios paralelos de la antigua religión egipcia (p. ej., en el *Libro de los muertos*), donde un objeto concreto que recuerda un dedo (como una vara o una barra) es asimilado al dedo de un dios, Couroyer sugiere que el significado original de Ex 8,15 era “Esto [la vara de Aarón] es el dedo de Dios [o un dios]”. Sin embargo, reconoce que la tradición judía posterior olvidó la referencia original a la vara de Aarón. Así, el dicho de Jesús recogido en Lc 11,20 par equipara el dedo de Dios al poder de Dios, como se hará más tarde en textos sincréticos judíos y coptos cristianos de Egipto. Por eso la tesis de Couroyer, que en todo caso puede ser una explicación demasiado literal de la sorprendente metáfora de Ex 8,15, no afecta prácticamente a nuestra interpretación de Lc 11,20 par.

<sup>57</sup> T. W. Manson, *The Teaching of Jesus Studies of Its Form and Content* (Cambridge. University, 1935) 82-83, Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 66-67.

<sup>58</sup> Como he señalado antes, es probable que las parábolas de Marcos-Q sobre el reino dividido y la casa dividida no formasen originalmente una unidad literaria con Lc 11,20 par y que fueran pronunciadas por Jesús en ocasiones distintas. Sin embargo, todos estos diferentes dichos de Jesús reflejan cómo veía el sus exorcismos, sobre todo frente a malentendidos y críticas hostiles. Por lo cual parece razonable suponer que las varias declaraciones en que Jesús explica y defiende su actividad como exorcista siguieron básicamente el mismo estilo de argumentación. En relación con toda la disputa sobre los exorcismos de Jesús de Marcos y Q, véase Laufen, *Die Doppelüberlieferungen*, 126-55; su estudio del material atribuido al Jesús histórico está en las pp 136-38. La conclusión de Laufen es que, a pesar de toda la esquematización del material en la tradición oral, el núcleo del relato de disputa representa una auténtica discusión entre Jesús y sus oponentes sobre la cuestión del origen y significado de sus exorcismos.

<sup>59</sup> Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, 67) propone dos posibles contextos teológicos para la afirmación de Jesús: 1) el nuevo éxodo de Israel desde la esclavitud, producido por el poder escatológico de Dios, que actúa a través de los exorcismos de Jesús (aunque Perrin no recalca este contexto), y 2) la teología de la guerra santa, presente en el *Rollo de la Guerra* de Qumrán, donde se describe la lucha escatológica de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. De este segundo contexto, dice Perrin. «Cuando un exorcismo es una manifestación del reino de Dios, entonces ese reino se presenta como un conflicto entre el bien y el mal, entre Dios y Satanás, entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El reino no es sólo Dios en acción; es Dios en acción dentro de una situación de conflicto» (p. 67). No creo válida una ulterior observación de Perrin según la cual Jesús estaría poniendo el acento en la experiencia del individuo, frente a la del pueblo en conjunto. Atinadamente, Sanders subraya a lo largo de su *Jesus and Judaism* que Jesús tenía la vista puesta en el pueblo de Israel, dividido y disperso, y en su reunificación en el tiempo final. Tal idea me lleva a una conclusión natural con respecto a los exorcismos de Jesús: éstos, aunque obviamente eran experimentados por individuos, estaban dirigidos a todo Israel, al que simbólicamente prometían su liberación escatológica, liberación que ya se había hecho realidad para algunos israelitas.

<sup>60</sup> Cf. Strack / Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, 336-37.

<sup>61</sup> Los datos filológicos esenciales sobre φθάνω se encuentran en Gottfried Fitzer, “φθάνω, κτλ”, en *TDNT* 9 (1974) 88-92, donde se muestra que la versión de los LXX se adelanta al NT en reflejar principalmente el sentido atenuado de φθάνω “venir”, “llegar”, “alcanzar”. En relación con Lc 11,20 par, dice Fitzer (p. 91) «Aquí, como en los LXX el significado de φθάνω es “llegar a”, “venir”». Comentando el intento de Erich Grasser de suavizar ἐφθάσειν para obtener el sentido de “el reinado de Dios está ya presente, pero sólo en el sentido de estar alboreando”, Fitzer hace esta escueta observación: «Pero el verbo no significa “estar alboreando”». Para la opinión de Grasser, en la línea de Johannes Weiss, véase su *Das Problem*, 6-8. Blas, Debrunner y Rehkopf (*Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 79 n. 82) observan que el sentido de “venir”, “llegar” continúa en el griego tardío y en el griego moderno. Véase también Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 77-79; Schlosser, *Le règne de Dieu* I, 137; Howard, *Das Ego Jesu*, 161 n. 2 (con una lista de otros autores que aceptan el significado “ha llegado a vosotros” en Lc 11,20 par). Un dato interesante es que Beasley-Murray, tratando de averiguar cuál era el significado de Lc 11,20 par para los colaboradores del diccionario de Kittel y Friedrich que aluden a ese dicho, descubrió que todos ellos, sin excepción, «lo explicaban como demostrativo de la presencia del reino de Dios en el ministerio de Jesús» (p. 78).

<sup>62</sup> Sobre los varios intentos que exegetas y teólogos han llevado a cabo por soslayar el claro sentido de preterito de ἐφθάσειν, cf. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 76. Para ejemplos concretos véase, p. ej., Reginald Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* (SBT 12, London SCM, 1967) 25-26, 37-38 (Jesús el profeta habla de un acontecimiento futuro como si fuera ya presente, la tipología del éxodo muestra que el acontecimiento salvífico real se encuentra aun en el futuro). Rudolf Bultmann duda sobre el significado de Lc 11,20 par y los exorcismos en general. En su *Theology of the New Testament*, 2 vols. (London SCM, 1952) I, 7 (orig. *Theologie des Neuen Testaments* [Tubingen Mohr (Siebeck), 1958], trad. esp. *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca Sígueme, 1997]) declara que Jesús ve el reino de Dios ya irrumpiendo en el hecho de que él mismo, por el poder divino que lo llena, ha empezado a expulsar a los demonios», pero, unas cuantas líneas después, subraya que eso «no significa que el reino de Dios esté ya aquí, sino que despunta». Ahora bien, en ningún lugar explica Bultmann la precisa relación entre “el reino de Dios ha llegado a vosotros”, “el reino de Dios está ya irrumpiendo”, “el reino de Dios despunta” y “el reino de Dios aún no está aquí”. Varios comentaristas multiplican las metáforas para eludir el sentido palmario de Lc 11,20 par. Hans Conzelmann, en John Reumann (ed.), *Jesus* (Philadelphia Fortress, 1973) 70, dice que el reino «no está aquí todavía, pero ya deja percibir su luz en la medida en que se hace operante en Jesús». Esta críptica declaración es explicada luego con un análisis existencialista de la vida y del entendimiento humano (pp. 75-77). Pero nunca queda claro cómo el reino de Dios, entendido como reinado de Dios, puede ser operante ahora, pero sin estar ahora aquí.

Entre quienes rechazan todos estos rodeos y aceptan el sentido obvio del texto griego en los Evangelios, y en Q antes que en ellos, se encuentra Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 209-11, véase también Kummel, *Promise and Fulfillment*, 105-9, similarmente, aunque algo diferente en cuanto a los aspectos subrayados, Todt, *The Son of the Man in the Synoptic Tradition*, 261-63. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 168-169, postula el mismo sentido del reino como presente para la forma mateana del texto.

<sup>63</sup> Sanders, *Jesus and Judaism*, 134.

<sup>64</sup> Para casos similares con γεύομαι (“probar”, “gustar”), cf. Mc 9,1 par., Jn 8,52, Heb 2,9, con πινω (“beber”), cf. Mc 10,38-39 par. Dunn (“Matthew 12,28/Lc

11,20”, 47 n 45) prefirió ver TestAbr 1,3 como «una frase que resume todo lo que esta a punto de ser manifestado», y quizá tenga razón. Sostiene Dunn —correctamente, a mi entender— que, en textos como Dn 4,24 en Teodocion (cf v 28) y 1 Tes 2,16, se utiliza el verbo en el sentido de algo que ya ha ocurrido. En el caso de Dn 4,24, acierta al juzgar que el verbo guarda relación con la sentencia que en ese mismo momento Daniel está interpretando al rey. En cuanto a 1 Tes 2,16, Rigaux (*Les épîtres aux Thessaloniens*, 451-52) rechaza justificadamente los intentos de hacer que εφθασειν se refiera al futuro, cuando su sentido es más bien el de “ya ha llegado”, quizá con una nota de acontecimiento subitáneo e inesperado. Es interesante advertir que esa nota está presente en TestAbr 1,3 «Pero incluso a el [Abraham] le llegó la amarga copa de la muerte, común e inexorable, y el imprevisible fin de la vida» (la traducción se inspira en E. P. Sanders, *The Old Testament Pseudepigrapha* I, 882). Nótese de paso que, a diferencia de la llegada del reino en la predicación de Jesús, la llegada de la muerte a Abraham no es un evento capaz de cambiar el mundo, sino simplemente ‘el destino de toda carne’, del que no se libran ni siquiera los buenos y piadosos.

<sup>65</sup>Hasta este punto es válida la interpretación que de εφθασειν realiza Dodd (*The Parables of the Kingdom* 36-37 con n 15). Sin embargo, creo que yerra al mezclar la cuestión de εφθασειν con la de ήγγικεν, perfecto de εγγιζω. Cabe objetar algo similar contra el estudio que de los dos verbos hace Kenneth W. Clark (“Realized Eschatology” *JBL* 59 [1940] 367-83), cuyo tratamiento de φθαιω es especialmente insatisfactorio. El significado de los dos verbos griegos es diferente en su raíz, y, en los concretos textos evangélicos, uno está en aoristo y el otro en perfecto, por eso, al menos en lo referente al griego, los dos verbos deben ser tratados separadamente. Mas aun, los verbos semíticos traducidos por estos dos verbos griegos en los LXX tienden también a ser diferentes. Aunque los datos son complejos, así como los argumentos basados en ellos, se puede resumir el caso de manera bastante sencilla: el verbo griego εγγιζω representa a menudo la raíz semítica qrb (“aproximarse”, “acercarse”), y solo raramente la raíz hebrea ng’ (“tocar”, “tender”, “llegar”) y la aramea mt’ (utilizada en arameo para “llegar”, “alcanzar”, “venir a”), mientras que φθαιω representa ng o mt prácticamente siempre, y nunca qrb. Sobre este punto, cf Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 64-65. Los debates sobre el significado de los diversos verbos griegos y semíticos han generado toda una literatura al respecto, los datos y argumentos esenciales, junto con ulterior bibliografía, pueden encontrarse en los artículos citados a continuación. En *ExpTim* 48 (1936-37), tres críticos destacados publicaron breves ensayos sobre diferentes aspectos de la idea de “escatología realizada”, adoptada por C. H. Dodd. Los tres ensayos llevan el título “‘The kingdom of God has come’”, y sus autores son J. Y. Campbell (pp 91-94), C. H. Dodd (pp 138-42) y J. M. Creed (pp 184-85). Otros comentarios sobre el debate figuran en el artículo de Clark mencionado en esta misma nota. Un examen de opiniones posterior y más completo es el de Robert F. Berkey, “εγγιζειν, φθαιειν”, and Realized Eschatology” *JBL* 82 (1963) 177-87. Berkey pone de relieve la ambigüedad inherente a ambos verbos semíticos y a los conceptos correspondientes, mientras señala que, en los Evangelios, la llegada del reino es un acontecimiento en diversas etapas, por todo lo cual estima que, en estos casos, el sentido de un pasaje viene determinado por su contexto.

<sup>66</sup>Bultmann, *Geschichte*, 174

<sup>67</sup>Concretamente, en la sección I (“Consideraciones preliminares”)

<sup>68</sup>Con referencia a Lc 11,20 par, subraya este punto Erich Grasser, “Zum Verständnis der Gottesherrschaft” *ZNW* 65 (1974) 3-26, esp 7-11

<sup>69</sup>De ahí que Otto Betz vea los exorcismos de Jesús (incluido Mt 12,28 par) y sus otros milagros en el contexto de la tradición veterotestamentaria de la guerra santa,

concretamente, en un contexto escatológico, tal como esa tradición fue entendida en Qumran, cf su 'Jesu Heiliger Krieg' *NovT* 2 (1958) 116-37 Para un breve resumen de las ideas judías sobre Satanás y su reino hacia la época de Jesús, véase Schlosser, *Le regne de Dieu* I, 135-36

<sup>70</sup> T W Manson (*The Sayings of Jesus* [London SCM, 1949] 86) resume así la cuestión «[En Lc 11,20 par ] la salida de los malos espíritus es el resultado de la presencia divina, no la preparación para ella» Manson establece un parangón entre esta idea y la del neoplatónico Porfirio exige una preparación trabajosa hacer apto al hombre para la comunión con la divinidad, «a fin de que pueda producirse la parusía del dios, una vez que ellos [los demonios] se hayan ido» La válida percepción de Manson hace que parezca sospechoso el intento de Richard H Hiers de vaciar el logion de su sentido natural En *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*, 33, Hiers trata de adecuar Lc 11,20 par a su visión de la escatología de Jesús como totalmente futura, afirmando «La conexión entre los exorcismos y el reino consiste, pues, en que aquellos preparan para la llegada de este» Pero lo que dice Lc 11,20 par no es eso sino más bien lo contrario Como explica Schlosser (*Le regne de Dieu* I, 136-37), en Lc 11,20 par, ἡ βασιλεία του θεου abarca la poderosa acción de Dios en el tiempo final y el bien salvífico que el hombre recibe de esa acción

<sup>71</sup> Bocher (*Christus Exorcista*, 167) incluye aquí la unción de los enfermos con aceite por los presbíteros de la Iglesia 'en nombre del Señor [Jesús]' Esto, claro está, es considerar el exorcismo en su sentido más amplio, incluida la curación de todas las enfermedades físicas Dibelius (*Der Brief des Jakobus* 299-300) ve todo el rito de oración y unción en el nombre del Señor como un exorcismo destinado a expulsar al demonio que causa la enfermedad

<sup>72</sup> En el lugar citado, Bocher opina que la tradición se remonta a Jesús, aduciendo que, dada su actitud tolerante hacia ese judío que practica con éxito exorcismos en nombre de Jesús sin ser uno de sus discípulos, no puede tratarse de una creación de la Iglesia primitiva y, de hecho, fue suprimida por Mateo Tacitamente —podríamos añadir nosotros—, esa tradición alaba la actitud tolerante de Jesús frente a la intolerancia de Juan (el hijo de Zebedeo), un destacado dirigente de la iglesia de Jerusalén ¿Debemos suponer que hubo una actitud contraria a Juan en algún sector del cristianismo de la primera generación que ideó este episodio? Yendo aún más lejos que Bocher, Pesch (*Das Markusevangelium* II, 109) presenta seis distintas razones por las que se debe juzgar auténtica la tradición de Mc 38-39 No todas tienen igual peso, pero el efecto acumulado de las seis consideraciones parece convincente Un motivo para dudar, sin embargo, es que Juan se refiere al exorcista como a alguien que «no nos sigue» un modo de hablar que bien podría reflejar la situación de la Iglesia primitiva Esto y la realización de exorcismos en nombre de Jesús llevan a Bultmann (*Geschichte* 23-24) a atribuir la tradición a los primeros cristianos Haenchen (*Der Weg Jesu*, 327) trata de elaborar una tesis de más envergadura contra la autenticidad del episodio, pero con argumentos a veces tan poco sólidos como algunos de Pesch (p.ej., 1 Cor 2,8 [!]) muestra que Jesús no obró realmente tantos ni tan grandes milagros durante su ministerio como la tradición marcana quiere hacernos creer Hay que señalar, de todos modos, que el pasaje es confuso en el plano de la crítica textual, pero no cabe duda sobre la autenticidad del «nos», cf Metzger, *Textual Commentary*, 101

<sup>73</sup> Aunque conviene ser cautos frente a las afirmaciones sobre la literatura de Qumran, ya que no todo ese material está disponible para su estudio en ediciones críticas definitivas, es significativo que Fitzmyer, al enumerar todas las citas del AT halladas en los escritos de Qumran a los que ha tenido acceso, mencione como única aparición de Ex 8,15 un pasaje de una copia del libro del Exodo, 4QpaleoExm, escrita en caracteres hebreos arcaicos, cf Joseph A Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls Ma*

for *Publications and Tools for Study* (SBL SBS 20, Atlanta Scholars, 1990) 206 En 4QpaleoExm no figura ninguna lectura variante de Ex 8,15, según Judith E Sander son, *An Exodus Scroll from Qumran 4QpaleoExm and the Samaritan Tradition* (HSS 30, Atlanta Scholars, 1986) 328 Es interesante observar que 'esba' ("dedo") aparece solo dos veces en la concordancia de Karl Georg Kuhn (*Konkordanz zu den Qumrantexten* [Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1960] 22), se trata de los textos 1QS 11,2 y 1QM 5,13 Ninguno de los dos tiene nada que ver con Ex 8,15 ni con "el dedo de Dios" Hay que recordar, no obstante, que la concordancia de Kuhn abarca solamente los textos hebreos no bíblicos de la cueva 1, así como el *Documento de Damasco* y escritos de la cueva 4 La palabra en cuestión no es mencionada en Kuhn, "Nachtragen zur 'Konkordanz zu den Qumrantexten'" *RevQ* 4 (1963) 163-234, en E Puech (ed.), "Konkordanz zu XIQMelkisedeq" *RevQ* 12 (1985 87) 515-18, ni en el glosario arameo-griego-etíopico que ofrece J T Milik en *The Books of Enoch Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4* (Oxford Clarendon, 1976) 367-407 En el *Genesis apócrifo* (20,5) se encuentra una vez *esba*, pero con referencia a dedos humanos (los de Sara) Estos casos se recogen en la lista de apariciones de 'esba' presentada por James H Charlesworth, *Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls* (Tübingen Mohr [Siebeck], Louisville Westminster/John Knox, 1991) 33 (la concordancia no contiene textos bíblicos hallados en Qumran) Los casos que enumera Charlesworth son los tres ya mencionados 1QS 11,2, 1QM 5,13, y 1QapGn 20,5

Si en la literatura de Qumran ampliamos nuestra búsqueda más allá del "dedo de Dios" y de la tercera plaga, encontramos el tema más general de la confrontación de los magos egipcios Jannes y su hermano (= Jambres) contra Moisés y Aarón Así como los dos últimos están bajo la tutela del príncipe de la luz, los dos primeros tienen como mentor a Belial (CD 5,18-19) Por eso, al menos el tema global de la lucha entre Dios y Satanás a través de Moisés y Aarón, por un lado, y de los magos, por otro, está presente en la interpretación de las plagas de Egipto en general

<sup>74</sup> Daniel J Harrington ("Pseudo-Philo", en *The Old Testament Pseudepigrapha II*, 299-300) sostiene que la composición original de las *Antigüedades bíblicas* se realizó en hebreo, en la Palestina del siglo I d C

<sup>75</sup> En el *Targum Onkelos* se lee "es una plaga de Yahvé", en el *Targum Pseudo Jonathan*, "es una plaga enviada de Yahvé" El *Targum Neofiti I* sí menciona el dedo "es el dedo del poder de Yahvé", pero se lee al margen "es el poder de Yahvé" El *Targum Samaritano A* emplea la expresión "potencia de Dios" Aparte de *Neofiti I*, el antropomorfismo se encuentra en los LXX, la *Peshitta* y el *Targum Samaritano J* Sobre las varias lecturas, cf Israel Drazin, *Targum Onkelos to Exodus* (Hoboken, NJ Ktav, 1990) 96 n 18, Roger Le Deaut, *Targum du Pentateuque Tome II Exode et Levitique* (SC 256, Paris Cerf, 1979) 60-61, Alejandro Díez Macho, *Neophyti 1 Targum Palestinense, MS de la Biblioteca Vaticana Tomo II Exodo* (Madrid/Barcelona Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1970) 47 Aunque esta ojeadá a las lecturas targumicas sirve para hacerse una idea general de la exégesis judía sobre la cuestión (obviamente, p ej., "el dedo de Dios" no fue objeto de gran interés y especulación entre los judíos de los primeros siglos de nuestra era), conviene recordar que la forma final de la mayor parte de los targumes procede de la antigüedad tardía o de la alta Edad Media Ciertamente hay en ellos antiguas tradiciones exegeticas, pero distinguir las antiguas de las tardías y datar cada una es algo tremendamente difícil

<sup>76</sup> Para un ejemplo de la *Mekilta*, cf Jacob Neusner, *Mekhila According to Rabbi Ishmael An Analytical Translation*, 2 vols (Brown Judaic Studies 148, 154, Atlanta Scholars, 1988) I, 170 El texto está en *Beshallah* cap 7, 21 B C (según el sistema de numeración seguido por Neusner) «En relación con el castigo en Egipto, ¿dice la Escritura? "Entonces los magos dijeron al faraón 'Esto es el dedo de Dios'" (Ex

8,15) Y ¿que dice en relacion con el castigo en el mar? “Israel vio la gran mano con que el Señor actuó contra los egipcios” ¿Cuántas plagas fueron infligidas con un dedo? Diez. Entonces, en Egipto ellos sufrieron diez plagas y, en el mar, cincuenta» Salta a la vista que el uso que se hace aquí de Ex 8,15 es completamente diferente del que se observa en Lc 11,20 por. Estamos ante la cuestión de las deducciones de los exegetas a partir de textos sagrados antiguos, frente a la utilización carismática de la Escritura para interpretar acciones carismáticas en el presente.

Para un ejemplo del *Genesis Rabbah*, cf. Jacob Neusner, *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation*, 3 vols (Brown Judaic Studies 104, 105 y 106, Atlanta: Scholars, 1985) I, 39. En este pasaje (*Gen Rab* 4 [1 E]), el rabino Meir explica (ante la objeción de un samaritano) que, en el capítulo 1 del *Genesis*, las aguas de arriba están suspendidas simplemente por la palabra de Dios. Y, a modo de analogía, obtura con el dedo el orificio de salida de una jeringa. Cuando el samaritano objeta que esa acción no es comparable a la de Dios al suspender las aguas de arriba con una simple palabra, el rabino Meir replica: «Pues si yo, un simple mortal, soy capaz de detener el agua con solo poner el dedo [en el orificio], ¿cuánto más el dedo del Santo!» Esto prueba que las aguas de arriba están suspendidas por una palabra. De nuevo nos encontramos en el ámbito de la argumentación erudita sobre textos, no en el de la actualización carismática.

Por ofrecer una cumplida información señalare que Schlier (“δακτύλος”, 20-21) menciona 1) una referencia al dedo de Ashirat en una carta a Ashirat-jashur hallada en Ta’annek y 2) un *ostrakon* egipcio que emplea la expresión “el dedo de Dios” en una fórmula de exorcismo.

<sup>7</sup>Específico “escritos judeopalestinos” porque, en la diáspora, Filon explica ocasionalmente la imagen del dedo de Dios en el relato de la tercera plaga. Sin embargo, como cabría esperar, las interpretaciones alegóricas de Filon a modo de verdades intemporales sobre Dios no tienen nada que ver con la interpretación escatológica que Jesús hace de sus exorcismos. Además, Filon explica el dedo de Dios de diferente manera en diferentes pasajes. En su *Vida de Moisés (De vita Moysis)*, lo interpreta como símbolo de una intervención (en la plaga de mosquitos) donde sólo ha utilizado una pequeña parte de su poder, a diferencia de la mano de Dios, a la que ni el universo entero podría ofrecer resistencia (*Mos* 1:19-112). Sin embargo, en *Sobre la migración de Abrahán (De migratione Abrahami)*, Filon interpreta el dedo de Dios como aquello que Dios ha escrito, es decir, la sabiduría divina que encierran las tablas escritas por el dedo de Dios, una sabiduría más sabia que toda la sofisteria humana (*Mig* 15:85).

<sup>78</sup>Produce asombro ver como Hull (*Hellenistic Magic*, 79), sin una exégesis detallada de Lc 11,20 ni de su trasfondo veterotestamentario, interpreta alegremente “con el dedo de Dios” mediante la trivialidad de que, en su práctica de exorcista, «Jesús solía tocar a los posesos siempre que ello era factible». Hull toma esta extraña ruta porque desea conseguir alguna prueba de que Jesús tocaba a los endemoniados que curaba, pero, desconsideradamente, el NT no le proporciona ni un solo ejemplo.

<sup>79</sup>Theissen, *Miracle Stories*, 277-80. Véase, p. ej., su observación en p. 279: «No hay ningún otro lugar donde los milagros de una figura carismática terrena signifiquen el final del mundo antiguo y el comienzo del nuevo». Theissen ve el punto de partida de una interpretación escatológica de los milagros de Jesús precisamente en sus exorcismos: «Porque Jesús expulsa a los demonios puede proclamar que el final ha penetrado en el presente. Hay una estrecha conexión entre la escatología presente y la interpretación escatológica de los milagros» (p. 279). Para un punto de vista similar, cf. Dunn, “Matthew 12,28/Luke 11,20”, 42.

<sup>80</sup>Dunn (*ibid.*, 42-46) presenta de un modo algo diferente el argumento basado en la coherencia. Como muchos otros investigadores, no se esfuerza demasiado en dis-

tinguir los dichos escatológicos que mencionan de manera explícita el reino de los dichos aproximadamente equivalentes que no contienen tal mención. En estos dos últimos capítulos he tratado de centrarme en los dichos donde de algún modo se utiliza la expresión "reino de Dios". También han sido objeto de nuestra atención dichos referentes, con otros términos o símbolos, a la salvación presente o futura; pero he tratado de alertar al lector sobre el hecho de que, aunque básicamente pueden transmitir el mismo mensaje que los dichos sobre el reino, no contienen la expresión clave.

<sup>81</sup> Acerca de esta doble parábola en el contexto global de la disputa sobre los exorcismos de Jesús, cf. Charles E. Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1975) 16-21, 66-69, 129-36 (para la teología redaccional de Mateo, Lucas y Marcos, respectivamente). Sobre las diferencias entre las versiones marcana y Q de la parábola, véase Kruse, "Das Reich Satans", 29-61, esp. 38. Como mi intención es tratar Mc 3,23-26 parr. sólo de pasada, no voy a abordar en detalle la cuestión de si ese material procede de Jesús; me limito a señalar que la aparición de la doble parábola en una imbricación entre Marcos y Q (testimonio múltiple de fuentes) y la falta de toda discernible preocupación cristológica o cristiana apuntan en la dirección de la autenticidad, mientras que no parece haber objeciones de peso equivalente. Pero, aun cuando fuera preciso negar la autenticidad de esta doble parábola y considerarla como un proverbio secular corriente que hubiese entrado secundariamente en la tradición de Jesús, eso no afectaría de modo sustancial al argumento general de esta sección.

Entre los comentarios ya clásicos sobre el material marcana en el conjunto de la perícopa relativa a los exorcismos de Jesús se encuentran los de Lagrange, *Saint Marc*, 71-75; Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, 240-44; Haenchen, *Der Weg Jesu*, 139-52; Lane, *The Gospel According to Mark*, 140-46; Pesch, *Das Markusevangelium* I, 209-20.

<sup>82</sup> También se podría interpretar la parábola como un *argumento cornuto*. Si realmente Satanás expulsa a Satanás (como sugiere la pregunta retórica inicial de Mc 3,23), los críticos de Jesús deberían estar contentos, porque esa "revolución palaciega" o acción esquizofrénica de Satanás implica que su reinado está llegando a su fin (así en el v. 26). Pero, si tal explicación es rechazada como absurda, entonces la única explicación viable es que Jesús expulsa a Satanás con el poder superior de Dios, y los críticos de Jesús tendrían que alegrarse igualmente. En cualquiera de ambos casos, los críticos deben abandonar sus críticas.

<sup>83</sup> Puesto que la forma mateana difiere bastante poco de la marcana, aquí son ofrecidas solamente las versiones de Marcos y Lucas. Mateo altera la estructura sintáctica de la primera mitad del versículo, probablemente para lograr una vinculación más estrecha entre la forma de la parábola que él ha tomado de Marcos y la precedente versión Q del dicho sobre Satanás enfrentado consigo mismo (una pregunta retórica introducida por πῶς en Mt 12,26 [cf. Lc 11,18]), de la que es reflejo la pregunta igualmente retórica introducida por πῶς en Mt 12,19). Así, una vez más, vemos plasmada la tendencia de Mateo a mezclar hábilmente fuentes distintas para formar un conjunto nuevo y bien estructurado. De hecho, todas las diferencias que presenta en Mateo la parábola del hombre fuerte con respecto a la forma marcana pueden ser entendidas fácilmente como redacción mateana de Marcos; sobre esto, véase Robert H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) 235.

<sup>84</sup> Una buena parte del vocabulario que en la forma lucana difiere del correspondiente de la versión de Marcos resulta ser también atípico de Lucas. Este pasaje registra la única aparición, en todo el NT, del insólito verbo καθοπλίζομαι. El nombre αὐλή no es una palabra típicamente lucana; fuera de este versículo, a lo largo de Lucas-Hechos sólo se encuentra en el episodio de las negaciones de Pedro, dentro del

relato de la pasión, donde muy probablemente refleja tradición marcana. Aunque el verbo *νικᾶω* es empleado otras 27 veces en el NT, ésta es su sola aparición en Lucas-Hechos. Asimismo, el nombre *πανοπλία* aparece esta única vez en los escritos de Lucas. Cuando se piensa que estos *hapax legomena* en Lucas-Hechos, o incluso en el NT, se encuentran todos ellos en dos versículos consecutivos, parece sumamente improbable que Lucas compusiese libremente 11,21-22 como una forma sustitutiva de la parábola de Q. Tampoco el vocabulario contenido en otros lugares de Lucas-Hechos (*φύλασσω*, *εἰρηνή*, *αἰρώ*, *πειθῶ*, *διαδιδῶμι*) es, de ningún modo, exclusivo de Lucas y fácilmente pudo figurar en el texto de Q. Si acaso, Lucas se limitó a reescribir Q añadiendo algunas palabras de su cosecha (*πῆρ*, *εἰ*, *διαδιδῶσιν*).

Kruse ("Das Reich Satans", 42) afirma con razón que la parábola del hombre fuerte mantiene sólo una vaga relación con el contexto más amplio en las tradiciones marcana y Q y que, por tanto, originalmente fue un dicho independiente, aislado.

<sup>85</sup> Los comentaristas suelen señalar que, en la expresión *τοῦ ἰσχυροῦ* ("del hombre fuerte"), el artículo determinado debe ser entendido como indeterminado "un hombre fuerte". Pero, dado el contexto de exorcismo, que parece ser el marco original de la parábola, quizá haya que dar al artículo toda su fuerza.

<sup>86</sup> *Ἀὐλή* tiene una amplia gama de significados: casa, espacio abierto alrededor de una casa —y, por tanto, patio—, granja, corte, palacio. Esta última traducción parece la más adecuada al conjunto de imágenes: un guerrero, con toda su dotación de armas y armadura, guardando sus posesiones, la derrota del hombre fuerte, el despojo de que es objeto y el reparto de sus pertenencias (aparentemente, entre los soldados del "hombre más fuerte que él") como botín de guerra. Todo esto tiene que ver con la cuestión de la forma más primitiva de la parábola.

<sup>87</sup> *Τὰ σκευῆ*, de Marcos, y *τὰ ὑπάρχοντα*, de Lucas, son traducidos de modo diferente ("ajuar", "bienes") para reflejar los distintos sustantivos griegos que representan.

<sup>88</sup> Sobre las disimilitudes que se encuentran en la versión de Lucas, cf. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 92-93 (Dodd sugiere «un incidente en las fronteras de Siria, siempre expuestas a incursiones beduinas»), John Drury, *The Parables in the Gospels* (New York: Crossroad, 1985) 117-18.

<sup>89</sup> Al mismo tiempo hay que reconocer las diferencias de sentido. En Lc 3,16 parr., Jesús es más fuerte que el Bautista, en Lc 11,22 es más fuerte que Satanás. En el nivel redaccional de Lucas, todo esto puede ser entendido sintéticamente como que Jesús es más fuerte que el Bautista precisamente porque puede vencer a Satanás. Tanto es así que cabe la posibilidad de que esa conexión teológica entre los dos *ἰσχυροτέρους* existiese ya en Q.

<sup>90</sup> Esta es también la opinión de Kruse ("Das Reich Satans", 42) y de Gnllka (*Jesus von Nazaret*, 137), quien observa atinadamente: «El texto paralelo de Lc 11,21s alegoriza la parábola».

<sup>91</sup> Esto es válido *a fortiori* en el caso de Is 53,12, donde se dice del siervo doliente: «Compartirá los despojos con los poderosos». Conviene advertir que la versión de los LXX utiliza *σκυλα* para "despojos" en Is 49,24-25 e Is 53,12, en el NT, *σκυλα* sólo aparece en la versión lucana de la parábola del hombre fuerte. En todo caso, hay una gran diferencia entre repartir los despojos del fuerte (así en la versión lucana de la parábola) y compartir los despojos con los poderosos (así en la profecía isaiana). A mi parecer, es demasiado lo que Kruse ("Das Reich Satans", 43-44) hace depender de una alusión a este texto, que, en el mejor de los casos, está conectado con la secundaria forma lucana de la parábola.



<sup>92</sup>Sobre este punto, vease Drury, *The Parables in the Gospels*, 7 38, Raymond E Brown, "Parable and Allegory Reconsidered", en *New Testament Essays* (Garden City, NY Doubleday [Image Books], 1968, 1ª ed 1965) 321-33, Hans Josef Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (NTAbh 13, Munster Aschendorff, 1978), Charles E. Carlston, "Parable and Allegory Revisited: An Interpretative Review" *CBQ* 43 (1981) 228-42

<sup>93</sup>En el citado texto del *Testamento de Nefthali* se lee και ο διαβολος οικειουται αυτου ως ιδιον σκευους ("y el diablo mora en el como en su propio cuerpo [o recipiente, o instrumento]") Sobre el texto critico griego, cf Marinus de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (PVTG 1/2, Leiden Brill, 1978) 123

<sup>94</sup>El grado comparativo (ισχυροτερος) aparece aplicado en dos contextos a Jesus como superior al Bautista en Mc 1,7 parr y como superior a Satanás en Lc 11,22 El Apocalipsis utiliza ισχυροτερος para calificar a un angel en 5,3, 10,1 18,21, y a Dios en 18,8

<sup>95</sup>Lorenzmeier, "Zum Logion Mt 12,28, Lk 11,20", 302

<sup>96</sup>Puesto que el reino de Dios como realidad presente es el objeto de nuestro estudio en este capitulo, Mc 3,27 parr desempeña en el un papel subordinado y confirmativo porque carece de la expresion "reino de Dios" Pero, naturalmente, apunta a la misma realidad basica a que alude esa expresion en Lc 11,20 par, es decir, la presencia incluso actual en el ministerio de Jesus del reinado, liberador y salvifico, del rey de Israel, mientras derrota a las fuerzas del mal y libera a su pueblo

<sup>97</sup>Vease Sanders, *Jesus and Judaism* 61-76 Para una critica de la interpretacion efectuada por Sanders de la purificacion del templo, cf Craig A Evans, "Jesus' Action in the Temple: Cleansing or Portent of Destruction?" *CBQ* 51 (1989) 237-70 Las cuestiones de metodo que implica la argumentacion favorable o contraria a la historicidad de la purificacion del templo, y que a menudo se pasan por alto, son sometidas a examen por Robert J. Miller, "The (A)Historicity of Jesus' Temple Demonstration: A Test Case in Methodology", en Eugene H. Lovering, Jr (ed.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers* (num 30, Atlanta: Scholars, 1991) 235-52 Cuando menos, se nos recuerda que la historicidad de la purificacion y su interpretacion no es para todos los especialistas, como para Sanders, un punto de partida seguro en la busqueda del Jesus historico

En mi opinion, hay dos cosas sorprendentes en el estudio de Sanders relativo a la 'purificacion' del templo (*Jesus and Judaism* 61-76) 1) Sanders subraya la conveniencia de dar prioridad a los hechos de Jesus, ya que, para la busqueda del Jesus historico, los considera mas fiables que los dichos, a los cuales asigna un papel relativamente secundario (pp 3-18) Sin embargo, su argumentacion sobre un particular significado de la purificacion es notablemente floja hasta que recurre a los dichos de Jesus concernientes a la destruccion del templo para aclarar lo que, segun Sanders, Jesus pretendia con la purificacion (pp 71-76) Esto es un buen ejemplo de que los hechos de Jesus, privados de las palabras que los interpretan, permanecen mudos o ambiguos: la tesis de Sanders adquiere solidez solo cuando mezcla los hechos y dichos de Jesus relacionados con el templo Yo he tratado de hacer aqui lo mismo con los exorcismos de Jesus y las palabras con que el los interpreta 2) En su tratamiento de los dichos de Jesus sobre el templo, Sanders no es tan efectivo como podria haber sido Su aplicacion de los criterios de autenticidad no es completamente clara (cf las observaciones de Miller, "The (A)Historicity of Jesus' Temple Demonstration", 236-38) Esto debe ser atribuido en parte a que antes, en el prologo de *Jesus and Judaism* Sanders no ha enunciado ninguna posicion clara y coherente sobre el problema sinoptico Pero el criterio de testimonio multiple solo puede ser aplicado eficazmente cuando se

tienen razones validas para decidir en qué casos un determinado dicho de un determinado Evangelio constituye una corriente de tradición independiente. Por ejemplo, el hecho de que los tres Evangelios sinopticos contengan la “predicción simple” de Jesús sobre la destrucción del templo correspondiente a Mc 13,1-2 parr (p 71) no significa nada para el testimonio múltiple si se sostiene —como muchos— que Mateo y Lucas dependen literariamente de Marcos en tal dicho. Aparte de eso, el recurso de Sanders a la declaración de los testigos durante el proceso ante el sanedrín (Mc 14,57-58 par ) no tiene mucho significado sin una detenida consideración del problema de toda la tradición del proceso judío en Marcos. Especialmente preocupante es la falta de apreciación por Sanders de la peculiaridad del estilo y la teología de Mateo, perceptible en las formas mateanas de los dichos tanto aquí como en otros lugares de la triple tradición. Sanders procede luego (pp 72-73) a apelar al dicho paralelo sobre la destrucción del templo de Jn 2,18-22. Pero, si no se tiene una idea de cuál es la postura de Sanders frente a todo el problema de la relación del Evangelio de Juan con los sinópticos, se podría llegar a la conclusión de Frans Neiryck. Juan no representa una tradición independiente porque depende literariamente de los sinópticos, por tanto, no es utilizable para el criterio de testimonio múltiple.

Con estas observaciones no se trata de negar lo esencialmente acertado que es el estudio de Sanders sobre la purificación del templo, sino señalar sus problemas, sobre todo con respecto a los criterios de autenticidad, que son examinados sólo brevemente en el prólogo. Algo más importante: todo esto deja ver que Sanders no tiene razón al afirmar que «los principales dichos en que se apoya» su interpretación de la purificación del templo «son absolutamente sólidos, tanto en lo referente a su contexto original como a su formulación exacta» (cf p 140). Sin embargo, apoya el peso de su tesis sobre ellos. Además, difícilmente puede poner reparos a quienes hacen lo mismo con dichos como Lc 11,20 par , sobre todo cuando los métodos de crítica de tradición, de fuentes y de redacción —así como los criterios de autenticidad— han sido aplicados cuidadosamente a esos dichos. (Después de escribir mi crítica sobre el tratamiento de Lc 11,20 por Sanders y los problemas metodológicos que implica, descubrí una crítica similar en Dunn, “Matthew 12,28/Luke 11,20”, 46-49. Me conforta saber que otro investigador del problema ha llegado de forma independiente a una posición básicamente similar a la mía.)

<sup>98</sup> Véase, p. ej., Franz Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic* (Porta Linguarum Orientalium, Wiesbaden: Harrassowitz, 1968) 42.

<sup>99</sup> Dalman (*Die Worte Jesu*, 88) se inclina por *meta'*. Mucho menos probable, aunque no absolutamente imposible, es el verbo general para “venir”, *'ata'*.

<sup>100</sup> Obviamente, muchos aspectos de esta retroversión tienen carácter hipotético. Tanto  $\delta\epsilon$  como  $\acute{\alpha}\rho\alpha$  podrían ser una adición del traductor griego. Puesto que *wehen* es un comienzo bastante corriente de una oración condicional, he interpretado  $\delta\epsilon$  como equivalente a *we*. Más dificultades presenta  $\acute{\alpha}\rho\alpha$ ; aunque teóricamente podría representar un *waw* introductorio de la apódosis de una oración condicional, tengo la impresión (porque no es otra cosa) de que el traductor griego añadió  $\acute{\alpha}\rho\alpha$  para incrementar la fuerza retórica de la conclusión. En lugar de la forma enfática del nombre más *di* por “dedo de Dios” y “reino de Dios”, podría conjeturarse una cadena constructa. Para  $\acute{\epsilon}\gamma\omega$   $\acute{\epsilon}\kappa\beta\alpha\lambda\lambda\omega$  he elegido el pronombre, más el participio, con el verbo “ser” elíptico, esta construcción puede indicar una acción de presente inmediato o una acción habitual. De ninguna manera esta clara la equivalencia aramea del verbo  $\acute{\epsilon}\kappa\beta\alpha\lambda\lambda\omega$ , el pael de *trk* parece una opción aceptable. La tercera persona en femenino singular de *meta'* se encuentra en más de una forma. En los papiros de Elefantina de Egipto aparece *mut'at* (también *mutyat*), mientras que en el TM de Dn 4,19 21 figura *metat*.

<sup>0</sup> En su objeción sobre el carácter altamente especulativo de toda retroversión del dicho al arameo, Sanders se sitúa en la estela de Hans Conzelmann, "Present and Future in the Synoptic Tradition", en Robert W Funk (ed.), *God and Christ: Existence and Providence* (Journal for Theology and the Church 5, New York Harper & Row, 1968) 26-44, esp. 35 n. 40. Para una objeción similar, véase Hiers, *The Historical Jesus and the Kingdom of God*, 62.

<sup>02</sup> Sería posible escribir toda una monografía sobre los varios modos en que se ha tratado de eludir el sentido obvio de Lc 11,20. Un clásico ejemplo es el ofrecido por el "padre" de la escatología totalmente futura (o "consecuente"), Johannes Weiss, véase su *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Richard Hyde Hiers / David Larrimore Holland [eds.], Philadelphia Fortress, 1971) 74-79, orig. *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Ferdinand Hahn [ed.], Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 1ª ed., 1892). Las enrevesadas observaciones de Weiss no pasan de ser, en definitiva, tres intentos de tapar las "vías de agua" que presenta su interpretación de la escatología de Jesús como absolutamente relacionada con un futuro inminente: 1) Jesús se refiere a un acontecimiento que ahora solo existe en el cielo, y que, por tanto, aun no ha adquirido historicidad en la tierra; 2) en Lc 11,20, Jesús habla de una manera insolita con respecto a como lo hace en los demás pasajes; 3) Lc 11,20 recoge un raro momento «de sublime entusiasmo profético, en que le invade [a Jesús] una sensación de victoria» (p. 78). Esto deja la inevitable impresión de que una prueba embarazosa ha sido metida debajo de la alfombra.

<sup>13</sup> Beasley Murray (*Jesus and the Kingdom of God*, 79) resume su punto de vista con la simple fórmula: «De lo que se habla aquí [en Lc 11,20 par.] es de la llegada de ese reino, no de su consumación». Una explicación más extensa, que, en gran parte, expresa un complicado pensamiento con no menos complicada terminología, se puede encontrar en Polag, *Die Christologie der Logienquelle*, 50-51. Merklein (*Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 65) señala de modo más inteligible: «El "reino de Dios" es para Jesús un concepto dinámico que denota un acontecimiento en el que el futuro escatológico incluye ya el presente». Dunn ("Matthew 12,28/Luke 11,20", 48-49) intenta resolver la tensión entre escatología presente y futura apelando a la experiencia espiritual de Jesús: «Fue la experiencia (tal como Jesús la entendía) del reinado final de Dios ya incipiente a través de su propia persona lo que probablemente convenció o aseguró a Jesús de que la completa manifestación de ese reinado no podía tardar». Un paso interesante, sin duda, de la intensa experiencia del reino como presente en su ministerio, sobre todo en sus curaciones y exorcismos, llega Jesús a la conclusión de que la plena realización del reino tiene que ser inminente. Sin embargo, cabe preguntarse si con este enfoque no hay peligro de incurrir en la misma "psicologización" que las vidas liberales de Jesús decimonónicas. Ciertamente, esa no es la intención de Dunn. Sobre anteriores ideas suyas acerca de la experiencia religiosa de Jesús, en relación con Lc 11,20 par., véase su *Jesus and the Spirit* (Philadelphia Westminster, 1975) 44-49, trad. esp. *Jesús y el Espíritu* (Salamanca Secretariado Trinitario, 1981), id., *Unity and Diversity in the New Testament* (Philadelphia Westminster, 1977) 184-89. Adoptando otra perspectiva, Lorenzmeier ("Zum Logion Mt 12,28, Lk 11,20", 300-301) se muestra escéptico respecto a todo intento de armonizar las declaraciones sobre el reino que lo sitúan en el presente y las que se refieren a él como futuro, aunque cree que Jesús las pronunció de ambos tipos: «Los dichos sobre el reino presente y los relativos al reino futuro están ahí, unos junto a otros, sin armonización. Toda pretendida conciliación de ambas clases de declaraciones queda en mera hipótesis. Hay que contentarse con la evidencia de que la yuxtaposición e imbricación de las declaraciones de presente y las de futuro rompen el marco temporal de la doctrina de las [dos] edades [i.e., esta edad seguida por la edad venidera]».

<sup>04</sup> Debates de toda índole en torno a este *logion*, así como ulterior bibliografía, pueden encontrarse en P M S Allen, "Luke xvii 21" *ExpTim* 49 (1937-38) 476-77, id, con el mismo título, *ExpTim* 50 (1938-39) 233 35, Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 97-103, Hans Conzelmann, *The Theology of St Luke* (New York Harper & Row, 1961) 120-25, orig *Die Mitte der Zeit Studien zur Theologie des Lukas* (Tubingen Mohr [Siebeck], 1977), trad esp *El centro del tiempo Estudio de la teología de Lucas* (Madrid Fax, 1974), Andre Feuillet, "La double venue du Regne de Dieu et du Fils de l'homme en Luc XVII,20-XVIII,8" *Revue Thomiste* 81 (1981) 5-33, Fitzmyer, *Luke II*, 1157-63, Ruthild Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums* (Europäische Hochschulschriften 23, Theologie, vol 16, Bern Herbert Lang, Frankfurt Peter Lang, 1973) 29-52, Gnlika, *Jesus von Nazaret*, 155-56, J Gwyn Griffiths, "ΕΥΤΟΣ ὑΜΩΝ" (Luke xvii,21)' *ExpTim* 63 (1951-52) 30-31, Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*, 22-29, Jeremias, *New Testament Theology*, 100-101, Kloppenborg, *The Formation of Q*, 155, Kummel, *Promise and Fulfilment*, 32-36, Franz Mussner, "Wann kommt das Reich Gottes?" Die Antwort Jesu nach Lk 17, 20b 21" *BZ* 6 (1962) 107-11, Bent Noack, *Das Gottesreich bei Lukas Eine Studie zu Luk 17,20 24* (SymbU 10, Lund Gleerup, 1948), Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 68-74, Harald Riesenfeld, 'τηρω, κτλ', en *TDNT* 8 (1972) 140-51, id, "Le règne de Dieu, parmi vous ou en vous?" *RB* 98 (1991) 190 98, Colin H Roberts, "The Kingdom of Heaven (Lk xvii 21)" *NTR* 41 (1948) 1-8, James M Robinson, "The Study of the Historical Jesus after Nag Hammadi", en Charles W Hedrick (ed), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels* (Semeta 44, Atlanta Scholars, 1988) 45-55, Alexander Rustow, 'ΕΥΤΟΣ ὑΜΩΝ ΕΣΤΙΝ Zur Deutung von Lukas 17,20-21" *ZNW* 51 (1960) 197-224, Schlosser, *Le regne de Dieu I*, 179-243, Rudolf Schnackenburg, "Der eschatologische Abschnitt Lk 17,20-36", en Albert Descamps / Andre de Halleux (eds), *Melanges bibliques en hommage au R P Beda Rigaux* (Gembloux Duculot, 1970) 213-34, Andrew Sledd, "The Interpretation of Luke xvii 21" *ExpTim* 50 (1938-39) 235 37, Richard Sneed, "The Kingdom of God Is Within You (Lk 17,21)" *CBQ* 24 (1962) 363 82, Josef Zmi jewski, *Die Eschatologiereden des Lukas Evangeliums Eine traditions und redaktions-geschichtliche Untersuchung zu Lk 21 5-36 und Lk 17,20-37* (BBB 40, Bonn Hans-tein, 1972) 361-97

<sup>05</sup> Vease su *The Historical Jesus*, 282-83

<sup>06</sup> Para obtener un testimonio múltiple, Crossan (*The Historical Jesus*, 282-83) se sirve de variantes o ecos del dicho presentes en el *Evangelio de Tomas* copto, concretamente en los dichos 113,3 (con una forma algo diferente en POxy 654,9-16) y 51 Perrin (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, 70-72) también recurre a estos dichos, en especial al 113 Como indique en el tomo I de *Un judío marginal* (pp 142-158) creo que hay marcados indicios de que el *Evangelio de Tomas* depende de los sinópticos Es interesante observar que incluso Crossan (p 283) admite que los dichos 3 y 51 son "derivados" Pero lo mismo se puede decir del 113, que ese autor quiere tratar como un testimonio independiente y temprano de un dicho del Jesús histórico Ya hemos tenido ocasión de ver que algunos de los dichos recogidos en el *Evangelio de Tomas* reflejan en particular la forma lucana de los dichos de Jesús El 113 es un ejemplo de ello, refleja la forma redaccional de Lc 17,20-21 Esto lo ponen de manifiesto con sus respectivos análisis Schlosser, *Le regne de Dieu I*, 197-99, y Michael Fieger, *Das Thomasevangelium* 276-78

He aquí el texto del dicho 113 «Sus discípulos le dijeron "¿Cuándo va a ser la venida del reino? [Respondió Jesús] "No vendrá porque sea esperado Ni se dirá 'mira aquí o mira allí', sino que el reino del Padre está extendido por la tierra, y la gente no lo ve"» Si comparamos este dicho con Lc 17,20-21, un punto resulta es-

pecialmente significativo. Como veremos en el texto al examinar Lc 17,20-21, la crítica de las formas y de las fuentes indica como posible que Lucas dispusiera de un dicho en dos partes compuesto de 17,20b + 21b. Mediante una ampliación, el evangelista habría convertido el dicho en un apotegma o *chreia* de tipo helenístico, añadiendo una pregunta introductoria sobre el cuándo de la venida del reino (20a); también habría introducido el tema del donde de esa venida para equilibrar el tema anterior, tomando e insertando una versión de Mc 13,21. Pues bien, salta a la vista que el dicho 113 del *Evangelio de Tomás* contiene ambos elementos (la pregunta inicial sobre el momento de la venida y la respuesta con una referencia al lugar). En otras palabras, el dicho 113 refleja fielmente la forma redaccional de la versión lucana. De hecho, la frase “Ni se dirá ‘mira aquí’ o ‘mira allí’”, contenida en él, está mucho más cerca de Lc 17,21a (que se repite en 23a) que de los paralelos sinópticos Mc 13,21 y Mt 24,23.

Lo que llama la atención en todo esto es el cambio de significado obtenido en el dicho 113 con pequeñas modificaciones. El *Evangelio de Tomás* presenta una enseñanza esotérica dirigida a los discípulos, en vez de una enseñanza exotérica dirigida a los fariseos. Difícilmente podían los no gnósticos recibir esa revelación secreta. La enseñanza de Jesús en el dicho 113 rechaza no sólo la observación apocalíptica de señales y el cálculo del preciso momento del final, sino también toda expectativa de una llegada futura del reino. El *Evangelio de Tomás* proclama el típico evangelio gnóstico de una escatología tan radicalmente realizada que es absoluta su incompatibilidad con la escatología futura. Nótese además que, característicamente, evita la expresión “el reino de Dios”, en su preferencia por “el reino del Padre”.

Entre otros que dudan de la independencia del *Evangelio de Tomás* en los dichos paralelos a Lc 17,20-21 se cuentan Robert M. Grant / David Noel Freedman, *The Secret Sayings of Jesus* (Garden City, NY: Doubleday, 1960) 190; Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden*, 50-52; Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 98-99; Fitzmyer, *Luke II*, 1157-58. Es de notar que James M. Robinson (“The Study of the Historical Jesus”, 50-53) elige los dichos 3 y 113 para ilustrar lo importante que es el *Evangelio de Tomás* como fuente independiente para el estudio de los sinópticos y la tradición de Jesús. En realidad, los dichos demuestran justamente lo contrario.

<sup>107</sup> Sobre estos dos discursos, cf. Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden*, y Zmijewski, *Die Eschatologiereden*. También hay una colección de dichos escatológicos en Lc 12,4-13,30, aunque es difícil designarla como discurso escatológico, puesto que en ella hay partes que no tratan del fin del mundo (en particular 12-22-34). En lo que respecta al discurso escatológico de 17,20-37, algunos querrían añadirle, como conclusión, la parábola del juez y la viuda de 18,1-8 (así Feuillet, “La double venue”, 5, 25-28). Nótese que la referencia al Hijo del hombre, en 18,8, forma una inclusión con su mención al comienzo de la sección principal del discurso, en 17,22 + 24. Sin embargo, la introducción separada (18,1), indicativa de que Lucas entiende la parábola sobre todo como una exhortación a perseverar en la oración, hace improbable la conexión de la parábola con el discurso precedente.

<sup>108</sup> En una amplia variedad de dichos rabínicos, la capacidad de acelerar (literalmente, “acercar” [*mqrbl*]) el día de la redención (*hg'ulb*) es atribuida a varios actos humanos: el arrepentimiento, la observancia de los mandamientos (v. gr., guardar debidamente los sábados), el estudio de la Torá y las obras caritativas. Para ejemplos, véase *b Yom* 86b, *b San* 97b, 99b, *b B B* 10a. Una diferente interpretación “rabínica” de la “observancia” es ofrecida por Dalman, *Die Worte Jesu*, 117. La especulación sobre el tiempo de la redención no debe distraer a los judíos piadosos de su estudio de la Torá.

<sup>109</sup> Zmijewski (*Die Eschatologiereden*, 391-97) adopta la insólita postura de afirmar que μετὰ παρατηρήσεως significa observancia de la Torá y observación de se-

nales Yo encuentro difícil de imaginar que el texto de 20b signifique al mismo tiempo dos cosas tan marcadamente distintas

<sup>110</sup> Vease Strobel, "Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem in Lc 17 20f" *ZNW* 49 (1958) 157-96, "A Merx uber Lc 17 20f," *ZNW* 51 (1960) 133-34, "In dieser Nacht (Luk 17,34) Zu einer alteren Form der Erwartung in Luk 17,20-37" *ZTK* 58 (1961) 16-29, "Zu 17,20f" *BZ* 7 (1963) 111-13 Para un tratamiento mas amplio de toda la cuestión, cf R. Le Deaut, *Le nuit pascale Essai sur la signification de la Pâque juive a partir du Targum d'Exode XII 42* (AnBib 22, Rome Institut Biblique, 1963) Le Deaut se muestra de acuerdo con la opinion de Strobel sobre Lc 17,20-21 en p. 272 n. 21 y en pp. 284-85

<sup>111</sup> Despues de pasar revista a varias interpretaciones posibles, Schlosser (*Le regne de Dieu* I, 195) estima que el enfoque "antiapocalíptico" es el mas probable

<sup>112</sup> Alguna confirmacion indirecta de esta idea puede derivarse de la utilizacion del verbo correspondiente, παρατηρεω, en los Evangelios y en Hechos. Las cinco veces que ese verbo aparece en los mencionados escritos (Mc 3,2, Lc 6,7, 14,1, 20,20, Hch 9,24) muestran que 1) es empleado mas frecuentemente por Lucas que por ningun otro autor neotestamentario (si bien cuatro casos no impresionan en exceso) y 2) que el sentido es el de observar atentamente a alguien (a Jesus en los Evangelios) o algo (las puertas de Damasco en Hechos) con intencion hostil para ver si esa persona hace algo o si ocurre algo. Este sentido del verbo corresponde aproximadamente al significado "apocalíptico" que yo atribuyo al nombre observacion atenta para ver si algo sucede. El unico caso del verbo en el sentido de observancia religiosa se encuentra, significativamente, no en los Evangelios ni en Hechos, sino en Pablo (Gal 4,10). Pero, incluso aqui, la observancia religiosa aludida por Pablo —la de ciertos dias, meses, estaciones y años— implica calculos cronologicos

<sup>113</sup> Vease Beasley Murray (*Jesus and the Kingdom of God* 100), que recomienda la traduccion "no pueden decir con razon", Zmijewski (*Die Eschatologiereden*, 368-69) sugiere "no se puede decir", 'no se podria decir' o incluso "no hace falta decir". No esta totalmente claro si este sentido modal debe ser mantenido en futuro o puesto en presente, depende de si se destaca la conexion de 21a con lo que precede (20b, donde ερχεται tiene sentido futuro) o con lo que sigue (21b, donde εστιν tiene verdadero sentido de presente)

<sup>114</sup> Asi, p. ej., Bultmann, *Geschichte*, 128, Jeremias, *New Testament Theology*, 101 (quien ademas pasa demasiado despreocupadamente del texto redaccional de Lucas al Jesus historico, y viceversa). Vease la critica de Otto (*The Kingdom of God and the Son of the Man*, 134-35) a su intento de insertar algun adverbio como 'subitamente', vease tambien Schlosser, *Le regne de Dieu* I, 211. Conzelmann (*The Theology of St. Luke*, 120-25) y Hiers (*The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*, 22-29) rechazan la idea del reino como presente en 17,20-21, pero a ambos los lleva a ello su teoria general sobre el significado del reino en Lucas y en los sinopticos, respectivamente. En particular, Hiers comete el error de asimilar 17,20-21 a la parte principal del discurso siguiente, en vez de considerarlo, por lo diferente que es su mensaje, como una introducción

<sup>5</sup> Un claro ejemplo de εντος con el significado de "entre" o "en medio de" se encuentra en la traduccion de Aquila de Ex 17,7 "¿Esta el Señor entre [o en medio de] nosotros o no?" En el TM, la expresion correspondiente a "entre nosotros" es *be-qirbenu*. Los LXX contiene el laconico εν ήμιν, que, teoricamente, podria significar "en nosotros", pero cuyo obvio significado en este caso es "entre nosotros". Simmaco es el que mas se aproxima a la expresion del TM con εν μεσω ήμων, mientras que Aquila tiene εντος ήμων, donde εντος significa claramente "entre". Aquila utiliza

ἐντος del mismo modo en Ex 34,9, lugar donde el TM tiene de nuevo *beqirbenu*, y los LXX μεθ ἡμῶν. Sobre todo esto, cf Strobel, "In dieser Nacht", 28-29, Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 73-74, y Beasley Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 101-2. Simmaco también utiliza ἐντος con el valor de "entre" en su traducción de Lam 1,3 (*ben* con un nombre plural es traducido como ἐντος τῶν θλιβόντων αὐτην) y de Sal 87,5 (donde el TM tiene *bammetim*, los LXX ἐν νεκροῖς, Simmaco ἐντος νεκρῶν y la Vulgata *inter mortuos*, la NAB traduce la expresión hebrea como "mi lecho esta entre los muertos"). Mas problemático es Sal 140,5, dado que no está claro el sentido del texto hebreo, sin embargo, el sentido de la expresión hebrea en cuestión (*bera otehem*) podría ser "entre sus malas acciones". En consecuencia, Simmaco traduce como ἐντος τῶν κακῶν αὐτῶν. De esta ojeada al uso de ἐντος se desprende una ulterior observación: el empleo de esa palabra con el valor exacto de "entre" se encuentra sobre todo en una traducción del AT (la de Aquila) tan extremadamente literal que a veces se estrella contra la misma gramática y en una traducción mucho más cercana al griego idiomático (la de Simmaco).

A la luz de estos indicios veterotestamentarios –por no hablar de textos paganos– es asombroso que Riesenfeld ("Le regne de Dieu", 195) trate de sostener que el sentido de "entre" o "en medio de" no se encuentra «en ningún escrito griego, ni bíblico ni profano». Por otro lado, es muy revelador que no mencione los textos de Aquila. Riesenfeld trata de atenuar el ἐντος de Simmaco parafraseándolo como "estar en la casa o región de", "en el país de", "en el contexto, marco, ámbito de", etc. Pero todas esas parafrasis (Riesenfeld las justifica por la supuesta presencia de "alguna elipsis" en los textos) no son sino medios de evitar el sentido natural –el de "entre"– cuando se traduce cada texto literalmente. Este capotazo a la evidencia por medio de la parafrasis no es nada nuevo, en 1938, ya recurrió a él Allen ("Luke xvii,21", 476-77), quien, por cierto, tuvo también problemas con Aquila y Simmaco. La estrategia de Allen, y de otros, consiste generalmente en poner en singular el nombre plural que sigue a la preposición ἐντος en el texto griego, no sorprendentemente, una vez efectuada esa sustitución, la preposición "entre" deja de encajar en la frase. Todo esto no prueba sino la astucia del exegeta que se vale de esa triquinuela para no traducir ἐντος como "entre". Para un enfoque de ἐντος similar al de Riesenfeld, cf Feuillet, "La double venue", 7-11.

Algunos críticos tratan de encontrar una opinión favorable de los fariseos (al menos a veces) en el Evangelio de Lucas, véase, p. ej., J. A. Ziesler, "Luke and the Pharisees" *NTS* 25 (1978-79) 146-57. Sin embargo, como señala bastante convincentemente John T. Carroll ("Luke's Portrayal of the Pharisees" *CBQ* 50 [1988] 604-21), eso es no darse cuenta de la línea argumental trazada por Lucas en su Evangelio: «Lucas ha adaptado sus fuentes de manera que describan una evolución de la hostilidad entre Jesús y los fariseos» (p. 607). De hecho, «es en el relato del viaje [a Jerusalén] donde el conflicto entre Jesús y los fariseos alcanza su máxima intensidad» (p. 611). Sobre este punto, véase también Frank J. Matera, "Jesus' Journey to Jerusalem (Luke 9:51-19:46) A Conflict with Israel" *JSNT* 51 (1993) 57-77. Según Carroll, Lc 17,20-21 constituye un buen ejemplo de un conflicto entre Jesús y los fariseos que muestra dos maneras incompatibles de entender el reino de Dios (pp. 611, 613). Halvor Moxnes (*The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* [Overtures to Biblical Theology, Philadelphia: Fortress, 1988] 153) parece no ser consciente de esto ni de la orientación redaccional de todo el Evangelio de Lucas con respecto a los fariseos, al afirmar que Lucas los presenta bajo una luz positiva en 17,20-21. Un rumbo similar toma Feuillet ("La double venue", 9-11), aunque también intenta resolver el problema generalizando el "vosotros", que –afirmamos– se refiere específicamente a los fariseos. Esto no parece cierto, al menos en el nivel redaccional, ya que –lo veremos después– Lucas probablemente se esforzó en presen-

tar a los fariseos como los interlocutores de Jesús. Si el reino de Dios está ya presente “entre vosotros, los fariseos”, entonces ese reino tiene que ser algún tipo de realidad objetiva —por difícil que sea de apreciar—, cuya presencia no depende de la disposición de las personas a las que se habla.

Del mismo modo, decir que la expresión “entre vosotros” tiene que referirse ante todo a los fariseos hostiles es un fallo de la interpretación efectuada por Riesenfeld (“Le regne de Dieu”), quien además trata de relacionar la escatología futura con *ΕΥΤΟΣ*, referido a la interioridad humana. La traducción resultante es forzada y arbitraria. Riesenfeld se ve en la necesidad de afirmar que, en Lc 17,21, ἡ βασιλεια του θεου significa «los criterios de la venida del reino de Dios» (todo un hito en la historia de la interpretación!). Según dicho autor, en el momento de la llegada del reino, esos criterios se encontrarán «en el interior de la conciencia de los hombres». No es sorprendente, por tanto, que Riesenfeld nunca plantee la cuestión del posible carácter redaccional de 20a + 21a.

<sup>1</sup> Una curiosa variante de esta idea se encuentra en Sneed, “The Kingdom of God is Within You”, 369-74, que une Lc 17,20-21 con Rom 14,17 para crear una referencia a la inhabitación del Espíritu Santo. En ello es seguido por Feuillet, “La double venue”, 14-15. Obviamente, esto es teología bíblica en síntesis, no una exégesis del texto lucano. Aunque parezca extraño, Sneed nunca se molesta en justificar su traducción “dentro de vosotros”. Desde la perspectiva de la tendencia lucana, todo el enfoque de la “interioridad” es objeto de una crítica perfecta por parte de Fitzmyer, *Luke II*, 1161: «No hay ningún texto de Lucas en que el reino sea presentado como una realidad interior o un estado interior de la existencia humana. [Lucas] nunca equipara la presencia del reino a la presencia del Espíritu». Enseguida se nota hasta qué punto es ajena a los Evangelios sinópticos la interpretación de la “interioridad” cuando Feuillet (*a c.*, 11-12) explica “el reino de Dios” de Lc 17,21b como «la gracia ofrecida ahora a los hombres [con] repercusiones inmediatas en el ser más íntimo de [sus] almas escondido en lo secreto de [sus] corazones». Acaso en francés tenga esta explicación un sonido más convincente.

<sup>118</sup> Roberts, “The Kingdom of Heaven”, 6-8; Rustow, “*ΕΥΤΟΣ ὑμῶν ἐστιν*”, 213-16. Extrañamente, Beasley-Murray (*Jesus and the Kingdom of God* 102-3) prefiere este significado, aun sosteniendo que Lc 17,20-21 representa la idea del reino como presente. Decir que el reino está al alcance de los oyentes si ellos se arrepienten y creen en el anuncio de Jesús no implica necesariamente que haya llegado ya el reino.

<sup>119</sup> En algunos de los casos aducidos, el sentido de *ΕΥΤΟΣ* quizá no sea el de estar algo “en poder” o “en posesión” de alguien, sino “en casa” de alguien o, incluso, “en este lado de”. Véanse al respecto las advertencias de Kummel, *Promise and Fulfilment*, 35 n. 54, y Fitzmyer, *Luke II*, 1161-62, que en esto depende de Riesenfeld. Sin embargo, Schlosser (*Le règne de Dieu I*, 202) cree que, a pesar de algunas dudas, no puede negarse que existe el significado de “en poder” de alguien. Ahora bien, hasta qué punto fue empleado *ΕΥΤΟΣ* con ese valor en el siglo I y como puede dar cabida al sentido que algunos exegetas ven en 17,21b siguen siendo cuestiones abiertas. Cuando el propio Schlosser tiene que tomar una decisión final, opta por el significado de “en medio de” (p. 204).

<sup>120</sup> Cf. Zmijewski, *Die Eschatologiereden* 377-78.

<sup>121</sup> En cuanto a esto, opino básicamente como Kummel, *Promise and Fulfilment*, 35.

<sup>122</sup> Por ejemplo, en la NAB, en el NT de la NAB revisada, en la RSV, en la nueva RSV, en la NEB, en la Revised English Bible, en JB y en la Nueva Biblia de Jerusalén.



<sup>123</sup> Sobre la amenaza implícita en los vv 20-21, vease Carroll, "Luke's Portrayal of the Pharisees", 613 Naturalmente, todo lo afirmado aquí sobre los fariseos se refiere tan solo a la descripción que hace de ellos Lucas dentro de este contexto de polémica teológica, no a los fariseos históricos contemporáneos del Jesús histórico

<sup>124</sup> Esto sería coherente con la supuesta proclividad de Lucas a evitar los textos duplicados del material marciano Sin embargo, la actitud de Lucas hacia los duplicados es más compleja de lo que algunos podrían pensar, cf Fitzmyer, *Luke I*, 81-82

<sup>125</sup> Acerca de esta tendencia en Lucas, cf Schnackenburg, "Der eschatologische Abschnitt", 217, Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden*, 31 Geiger procede a señalar (p 32) lo frecuentemente que aparecen los fariseos en el material exclusivo del tercer Evangelio y considera erróneo ver mala intención en la pregunta que ellos dirigen a Jesús

<sup>126</sup> Sobre esto escribe Zmijewski, *Die Eschatologiereden*, 361-62 Véase, p ej, Lc 8,9, donde el evangelista reformula el texto de Mc 4,10 para crear una pregunta indirecta (nótese también como la palabra ἡρώτων de Marcos pasa a ser ἐπιηρώτων en Lucas) El mismo empleo de ἐπερωτῶ con una pregunta indirecta se encuentra en Hch 23,34, donde, como es fácil suponer, Lucas compone más libremente con respecto a la tradición que al narrar en su Evangelio el ministerio público de Jesús Otros pasajes en que Lucas transforma en indirecto el discurso directo de Marcos son Lc 5,14, 8,29 32 41, 18,40, 20,7, 21,5, 22,23

<sup>127</sup> Bultmann, *Geschichte*, 24 Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 162 n 2) observa que Lc 17,20a corresponde totalmente al modelo de la *chreia*

<sup>128</sup> Véase Zmijewski, *Die Eschatologiereden*, 382 Se pueden encontrar ejemplos en 11,37-54 (fariseo), seguido de 12,1-12 (discipulos), 13,31-14,24 (fariseo), seguido de 14,25-35 (en este caso se trata de un discurso dirigido a la multitud, pero relativo a las condiciones para ser discípulo), 15,1-32 (fariseos), seguido de 16,1-13 (discipulos), 16,14-31 (fariseos), seguido de 17,1-10 (discipulos), 18,9-14 (los que se consideran justos, entre ellos, sin duda, los fariseos, como sugiere el fariseo de la parábola), seguido de 18,15-17 (la enseñanza dirigida a los discipulos) Una completa relación de la sucesión de auditorios de Jesús desde 10,1 hasta 18,34 se encuentra en Carroll, "Luke's Portrayal of the Pharisees", 609 n 24

<sup>129</sup> Una de estas dos palabras o ambas pueden ser adiciones lucanas al *logion* tradicional Zmijewski (*Die Eschatologiereden*, 371 n 48), siguiendo a Schnackenburg ("Der eschatologische Abschnitt", 218), indica que ἰδοὺ γὰρ ("pues mirad") es relativamente frecuente en Lucas (seis veces en Lucas-Hechos), mientras que nunca aparece en Mateo ni en Marcos En el resto del NT solo se encuentra una vez (2 Cor 7,11) Sobre todo esto vease también Schlosser, *Le regne de Dieu I*, 188

<sup>130</sup> A esta pauta de negativo-positivo se ajusta otra declaración sobre escatología presente que probablemente procede del Jesús histórico Mt 11,11 || Lc 7,28 Nótese cómo en Mt 11,11 la negación οὐκ se halla al comienzo de la primera declaración y el verbo ἔστιν al final de la segunda, como en el caso de Lc 17,20b + 21b Es claro por el contexto que ἔρχεται tiene en Lc 17,20b un sentido de futuro y no de presente, una argumentación detallada a este respecto es ofrecida por Schlosser, *o c I*, 189

<sup>131</sup> Cf Zmijewski, *Die Eschatologiereden*, 387

<sup>132</sup> Una confirmación adicional puede estar constituida por el οὐκ inicial de 20b Estrictamente hablando, οὐκ no se refiere al verbo ἔρχεται, que sigue inmediatamente, sino a la locución prepositiva μετὰ παρατηρησεως, situada al otro extremo de la frase Tal orden de las palabras podría indicar un sustrato semítico, vease Zmijewski, *o c*, 364 Pero, dado que Lucas es capaz de imitar a voluntad los semitismos

de los LXX, este argumento exige cautela y, en el mejor de los casos, sirve para confirmar lo dicho en el texto. Sin embargo, el hecho de que παρατηρησις solo aparezca aquí en los escritos de Lucas, y de que 17,20b + 21b, tal como esta, forme una estructura notablemente paralela, me hace difícil adherirme a la minoritaria opinión de Schlosser de que μετα παρατηρησεως es una adición redaccional de Lucas, cf su *Le regne de Dieu I*, 196-201

<sup>138</sup> La única otra aparición de εΥΤΟΣ en el NT es como nombre en Mt 23,26, donde va precedido del artículo determinado ΤΟ y tiene el sentido de “el interior de”. Zmijewski (*Die Eschatologiereden*, 384) añade al vocabulario y estilo lucano la utilización de la preposición μετΑ para indicar acompañamiento

<sup>134</sup> La terminología de la venida del reino aparece en la creación redaccional de 20a. Pero se trata de una “derivación regresiva” debida a Lucas, es decir, una frase que toma su vocabulario del dicho tradicional que se quiere introducir

<sup>35</sup> En lo cual coincido con Zmijewski (*Die Eschatologiereden*, 384-90) y discrepo de Strobel, quien en “Die Passa Erwartung”, 182, y en “Zu Lk 17,20f”, 111-13, sugiere que el logion es una creación de Lucas. Véase la crítica de toda la teoría de Strobel en Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 69-70. Otro autor que atribuye a redacción lucana la totalidad de 17,20-21 es Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden*, 49-50. En su idea de que todo el dicho procede de Lucas, Strobel y Geiger constituyen una clara minoría

<sup>136</sup> Cf Heinz Schurmann, “Zu lukanischen Sondertraditionen. Das Thomas-evangelium und das lukanische Sondergut”, en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament, Dusseldorf Patmos, 1968) 228-47, esp 237, mas dubitativamente, Schnakenburg, “Der eschatologische Abschnitt”, 213-34. Para una crítica de su posición, véase Kloppenborg, *The Formation of Q*, 155

<sup>137</sup> Si no hay rigor metodológico, acabara resultando que “Q no es sino lo que se quiere que sea”. Hay que definir Q como los versículos que Mateo y Lucas tienen claramente en común y que faltan en Marcos. La simple similitud en cuanto a palabras o temas entre el material Q y el material lucano especial no prueba que este último pertenezca a Q. Se puede suponer que Lucas junto material L con material Q precisamente por su afinidad en expresiones o temas. (De todas formas, aunque los vv 20b y 21b procedieran de Q, ello no afectaría en realidad al argumento del texto principal.)

<sup>38</sup> Si bien acepto “L” como una fuente menor para los sinópticos y una posible fuente de conocimiento del Jesús histórico, no suscribo la teoría del “Proto-Lucas”, un primitivo Evangelio lucano, compuesto de L y Q, al que luego se habría añadido material marciano para crear el actual Evangelio de Lucas. Sobre el problema del Proto-Lucas y las razones para dudar de su existencia, véase Fitzmyer, *Luke I*, 89-91

<sup>133</sup> Simplemente a modo de constatación, Schlosser (*Le regne de Dieu I*, 214) señala que la mayor parte de los críticos aceptan alguna forma de 17,20b + 21b como auténtica

<sup>140</sup> Bultmann, *Geschichte* 24, 55-58

<sup>141</sup> Cabría plantearse la cuestión de si estamos ante una figura retórica típicamente semítica conocida como negación “dialéctica” o “relativa”. En la negación dialéctica, aunque la oposición entre dos realidades o ideas parece tan absoluta como para implicar la exclusión o rechazo de uno de los términos opuestos, en realidad el sentido de la frase es “no tanto A como B”. Ejemplo de ello es el sentido original de Os 6,6 «Lealtad quiero, no sacrificios». Oseas no habla como un filósofo ilustrado dieciochesco, rechazando todo culto sacrificial o acto religioso público externo. Lo que hace

es proclamar enfáticamente que el amor fundado en la alianza es mucho más importante para Yahvé que el sacrificio cúlctico; de hecho, sólo lo primero da verdadero significado a lo segundo. Sobre esta figura retórica y su relación con los dichos del AT y del NT, cf. Arnulf Kuschke, "Das Idiom der 'relative Negation' im NT": *ZNW* 43 (1950-51) 263, y Heinz Kruse, "Die 'dialectische Negation' als semitiches Idiom": *VT* 4 (1954) 385-400.

<sup>142</sup> La cuestión de la referencia temporal de 21b surge de nuevo cuando, desde una versión griega basada en la fuente L, se retrovierte el dicho a su hipotética forma aramea. Es muy posible que el verbo estuviese elíptico, aunque también podría ocurrir que fuese *hi'* o *'itai* lo que subyace al griego ἔστιν. Ninguna de ambas formas arameas implicaría una indicación temporal. Sin embargo, 1) la oposición retórica a 20b y 2) la insustancialidad, cuando no la falta de sentido (en el punto culminante de este dicho bipartito), de una frase como "el reino de Dios estará entre vosotros" abogan a favor del tiempo de presente como sentido original de 21b. Ningún problema crea, en cambio, ἐντός ὑμῶν cuando es retrovertido al arameo. Ya sea *be* o *ben* (u otra preposición, como *beḡo'*) lo que se encuentre debajo de ἐντός, el contexto indica claramente el sentido de "entre".

<sup>143</sup> Klaus Berger ("Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik", en *ANRW* II/23.2, 1428-69, esp. 1460-62) ve en Lc 17,20 una clara afirmación cristológica, que yo no termino de encontrar en ese texto. De hecho, según Berger, el versículo contiene una pretensión de exclusividad: quien quiera prepararse para el tiempo final depende solamente de Jesús, y no de ninguna señal apocalíptica que pueda ser interpretada como indicación o instrucción relativa a ese momento postrero. No es que haya en Lc 17,20 un rechazo de lo apocalíptico —dice Berger—, sino un enfoque de conceptos apocalípticos desde una perspectiva cristológica. La única señal apocalíptica es el mismo Jesús, ya que en él quedan englobadas todas ellas.

Lo malo es que Berger se ocupa sólo de la frase "el reino de Dios no viene con observación". No efectúa ningún análisis general de Lc 17,20-21, ni indica si algo de la unidad puede proceder del Jesús histórico. En mi opinión, su interpretación marcadamente cristológica podría tener validez en el contexto total del Evangelio de Lucas, pero dudo que pueda ser leída en lo que considero la forma más primitiva del *logion*.

<sup>144</sup> Dados los muchos problemas conectados con el texto griego, podría parecer casi temerario intentar su retroversión al arameo. Pero, si son correctas las posturas adoptadas aquí sobre el significado de las palabras discutibles que lo componen y sobre la forma griega más antigua a que se puede llegar, no marraría mucho la siguiente retroversión:

20b οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως  
*la' ateyah malkuta' di 'elaha bemanterah*

21b [ἰδού?] ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστιν  
*[ḡha?] malkuta' di 'elaha' benekon hi'*

<sup>145</sup> Sobre Mc 1,15 y su función en el prólogo del Evangelio, cf. R. H. Lightfoot, "The First Chapter of St. Mark's Gospel", en *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford: University, 1950) 15-30; James M. Robinson, "II. The Marcan Introduction: 1. 1-13", en *The Problem of History in Mark* (SBT 21; London: SCM, 1957) 21-32; Leander E. Keck, "The Introduction to Mark's Gospel": *NTS* 12 (1965-66) 352-70; Aloysius M. Ambrozic, *The Hidden Kingdom: A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God in Mark's Gospel* (CBQMS 2; Washington, DC: CBA, 1972); J. M. Gibbs, "Mark 1,1-15, Matthew 1,1-4,16, Luke 1,1-4,30, John 1,1-51.

The Gospel Prologues and Their Function”, en E Livingstone (ed), *Studia Evangelica* Vol VI (TU 112, Berlin Akademie, 1973) 154-88, Gerhard Arnold, ‘Mk 1,1 und Eröffnungswendungen in griechischen und lateinischen Schriften’ *ZNW* 68 (1977) 123-27, Gerhard Dautzenberg, ‘Die Zeit des Evangeliums Mk 1,1-15 und die Konzeption des Markusevangeliums’ *BZ* 21 (1977) 219-34, 22 (1978) 76-91, Detlev Dormeyer, ‘Die Kompositionsmetapher ‘Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes’ Mk 1,1 Ihre theologische und literarische Aufgabe in der Jesus-Biographie des Markus’ *NTS* 33 (1987) 452-68, Frank Matera, ‘The Prologue as Interpretative Key to Mark’s Gospel’ (conferencia no publicada, pronunciada el 18 de agosto de 1988 en la asamblea de la Catholic Biblical Association - Sección de Crítica Literaria del NT) Prefiero designar Mc 1,14-15 como “sumario-puente” hacia atrás, completa la introducción (nombre más adecuado que “prologo”) al Evangelio, y hacia adelante abre la primera sección narrativa importante del ministerio público

<sup>146</sup>Vease su interpretación en *The Parables of the Kingdom*, 36-37. Como he señalado al tratar de Lc 11,20 par (en la sección III, 1) un grave error de Dodd es asimilar ἐγγιζω (“acercarse”) de Mc 1,15 a φθάνω (“llegar”) de Lc 11,20 par ‘Acercarse’ y ‘llegar’ –los significados básicos de los dos verbos, unos cuantos casos excepcionales aparte– son diferentes y no deben ser confundidos. Una confusión parecida se observa en el estudio de los dos verbos llevado a cabo por Kenneth W. Clark, ‘Realized Eschatology’ *JBL* 59 (1940) 367-83. Ya hemos visto en relación con el texto de Lc 11,20 par que también los verbos semíticos traducidos en los LXX como ἐγγιζω y φθάνω tienden a ser diferentes. Aunque se pueden encontrar casos discutibles, en general el verbo griego ἐγγιζω representa a menudo la raíz semítica *qrb* (“aproximarse, “acercarse”), pero solo raramente *ng* (hebreo para “tocar”, “alcanzar a”, “llegar”) y *mt* (arameo para “alcanzar”, “conseguir”, “llegar a”), por su parte, φθάνω representa casi siempre *ng* o *mt*, y nunca *qrb*, cf Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 64-65. Para varias opiniones sobre este asunto, veanse los tres breves ensayos publicados en *ExpTim* 48 (1936-37), las tres colaboraciones, todas ellas con el título “The kingdom of God has come”, tienen como autores a J. Y. Campbell (pp 91-94), C. H. Dodd (pp 138-42) y J. M. Creed (pp 184-85). Un juicioso examen de opiniones es ofrecido por Robert F. Berkey, “ἐγγιζειν, φθάνειν, and Realized Eschatology” *JBL* 82 (1963) 177-87. Acertadamente, Berkey subraya la ambigüedad de los dos verbos semíticos y de los conceptos que denotan, así como los diversos tiempos aludidos en los Evangelios para la llegada del reino, y opina que el contexto específico de un pasaje debe determinar su significado. A los datos filológicos básicos echa una ojeada Herbert Preisker, “ἐγγυς, κτλ’”, en *TDNT* 2 (1964) 330-32.

<sup>147</sup>Entre otros muchos, es el caso de Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, 21-25, Hiers, *The Kingdom of God in the Synoptic Tradition*, 34.

<sup>148</sup>Así, p. ej., Bultmann (*Geschichte*, 124, 134, 366), quien admite que Marcos nunca utilizó la terminología de la misión cristiana en esta composición redaccional. Pero, como muestra Schlosser (*Le regne de Dieu* I, 95-96), buena parte del vocabulario de Mc 1,15 no es marcano en el sentido de que, aunque las palabras pueden aparecer a veces en otros lugares del Evangelio de Marcos, su significado suele ser muy diferente del que tienen en 1,15. Esto es especialmente cierto en el caso de πληρωω, “cumplir” (cf Mc 14,49, 15,28, ambos textos referidos a la Escritura). Con diferentes sentidos vuelve a encontrarse καιρος, “tiempo”, en 10,30, 11,13 y 12,2, únicamente en 13,33 es explícitamente escatológico el sentido de esta palabra, y el momento escatológico al que se refiere no es el mismo que el indicado en 1,15. Reaparece ἐγγιζω, “acercarse”, en Mc 11,1 y 14,24, pero, en ambos versículos, el verbo es utilizado en sentido espacial, no temporal como en 1,15. La única vez que reaparece μετανοεω, “arrepentirse”, en 6,12, es un componente redaccional del relato de la misión de los

Doce y tiene la función de remitir a la proclamación de Jesús en 1,15. El uso absoluto del εὐαγγέλιον, “evangelio”, podría ser atribuido a redacción marcana (cf. 8,35, 10,29, 13,10, 14,9), pero πιστεύω ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, “creer en el evangelio”, se puede encontrar también en la terminología de la misión cristiana primitiva.

<sup>149</sup> Así, p. ej., Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 71-75. Este autor ofrece un buen examen de las diversas opiniones de los especialistas sobre la cuestión.

<sup>150</sup> Tal es el caso de Schlosser (*Le regne de Dieu* I, 105), quien llega a la conclusión de que las frases primera y cuarta de Mc 1,15 (“el tiempo se ha cumplido / creed en el evangelio”) proceden del cristianismo judeo-helenístico, mientras que las frases segunda y tercera (“el reino de Dios se ha acercado / Arrepentíos”) son probablemente fragmentos auténticos de la predicación de Jesús. En las pp. 97-98, Schlosser observa que las palabras clave καιρός, ἐγγυτερον/ηγγικευ y πιστευω aparecen todas ellas en la parénesis escatológica de Rom 13,11-12, con πληρωσ en 13,8 (aunque con diferente sentido que en Mc 1,15). La idea de cumplimiento con referencia al tiempo se puede encontrar en Gal 4,4 y en Ef 1,10 (con el nombre πληρωμα). No está ampliamente atestiguado μετανοω en las tradiciones evangélicas más antiguas, pero constituye una palabra y un concepto importante en el tipo de cristianismo reflejado en Lucas-Hechos y en el Apocalipsis de Juan. Varias configuraciones de los conceptos “arrepentirse”, “creer” y “evangelio” aparecen en los escritos del cristianismo primitivo, véanse, p. ej., Flp 1,27, Rom 10,8-9 16, 1 Cor 15,1-2 11, Rom 1,16-17, Mc 16,15-16. En suma, buena parte de Mc 1,15 recoge vocabulario de la Iglesia primitiva, la única excepción notable es “el reino de Dios se ha acercado”. Mas reservas sobre la autenticidad de esta última frase muestra Gnllka, *Jesus von Nazareth*, 154 esp. n. 29.

<sup>151</sup> Para lo que sigue, véase Schlosser, *Le regne de Dieu* I, 91-109.

<sup>152</sup> Cf. Sanders (*Jesus and Judaism*, 106-13), quien, sin embargo, quizá sea demasiado escéptico a este respecto.

<sup>153</sup> Sobre la muy controvertida y difícilmente soluble cuestión de si en el texto original de Lc 10,1 se leía “setenta” o “setenta y dos”, véase Metzger, *Textual Commentary*, 150-51. Kurt Aland parece convencido de que “setenta y dos” es la lectura original.

<sup>154</sup> Para este argumento, cf. Kloppenborg, *Q Parallels*, 72. Kloppenborg nota que en el primer discurso misional de Lucas (tomado en su mayor parte de Marcos) podría haber también una ligera influencia de Q.

<sup>155</sup> Un análisis y una argumentación más detallados del solapamiento Marcos-Q se encuentran en Laufen, *Die Doppelüberlieferungen*, 221-24. Laufen cree que Lucas ha conservado en 10,9 el orden, la posición y las palabras originales de Q. Para una lista de especialistas que sostienen esa opinión con respecto al conjunto del discurso, cf. Kloppenborg, *Q Parallels*, 72, ofrece una argumentación detallada a favor de tal punto de vista. Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 404. Laufen y Schulz estiman que la reelaboración del material Q efectuada por Mateo se explica por la reordenación y mezcla de tradiciones que este evangelista llevo a cabo en todo su largo discurso misional. En cuanto al “a vosotros” (εἰς ὑμᾶς) de Lc 10,9b (“el reino de Dios se ha acercado a vosotros”), Laufen adopta una postura matizada. Por un lado sostiene (como Sato [*Q und Prophetie*, 129 n. 48]) que “a vosotros” probablemente figuró en la forma de la proclamación medular del reino (cf. el similar empleo de εἰς ὑμᾶς en Lc 11,20 par. y la tendencia de Mateo a hacer paralelas las proclamaciones del reino en Juan, Jesús y los discípulos). Por otro lado, Laufen sospecha (p. 524 n. 375) que εἰς ὑμᾶς fue añadido a la proclamación del reino ya en Q (lo cual dio lugar a asimilación de Lc 10,9 par. a Lc 11,20 par.) y que, por tanto, no se remonta al

Jesús histórico Schulz (p. 407) está de acuerdo en este último punto, pero atribuye ἐφ' ὑμᾶς a la mano de Lucas. Se opte por la opinión de Laufen o por la de Schulz, vemos aquí un nuevo ejemplo de lo observado en otras dos imbricaciones entre Marcos y Q (i. e., la profecía de Juan sobre “el que viene” y la disputa sobre los exorcismos de Jesús): a veces, Marcos y no Q (o la forma lucana de Q) ha conservado la forma más primitiva que es posible conocer de un dicho de Jesús.

<sup>156</sup> Así, entre muchos otros, Sato, *Q und Prophetie*, 131 Merklein (*Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 56-58), aunque alberga alguna duda sobre la autenticidad, en conjunto considera ésta como la hipótesis más probable. Merklein se va por las ramas en su intento de quitar importancia al elemento temporal que, a mi modo de ver, es parte fundamental de la proclamación medular del reino de Mc 1,15.

<sup>157</sup> El sentido transitivo de ἐγγιζω (“acercar”) se encuentra en el griego profano, pero no en el NT y es raro en los LXX. Ni siquiera en el griego profano es tan frecuente el sentido transitivo como el intransitivo, y, en todo caso, este verbo aparece pocas veces en los papirus.

<sup>158</sup> Para el concepto básico, cf. BDF §340, con posibles excepciones en 343 (el tratamiento es casi el mismo en BDR §340, 343). Similarmente, Zerwick, *Graecitas Biblica* § 285-89. Deliberadamente tomo mis ejemplos de Rom 4,25 y 1 Cor 15,4, dada la circunstancia de que ambos textos son probablemente fórmulas de fe prepaúlina citadas por Pablo.

<sup>159</sup> Esto coincide con el contexto teológico de la primera parte de Romanos: así como Cristo murió y resucitó una vez por todas, los cristianos, en el momento de su conversión, mueren una vez por todas (por medio de la fe y del bautismo) al pecado.

<sup>160</sup> El carácter definitivo de la resurrección de Cristo es importante en el contexto de 1 Cor 15, dado que Pablo emplea en su argumentación esa resurrección producida en el pasado como garantía de la resurrección de los cristianos en el futuro.

<sup>161</sup> Un pequeño detalle me lleva a sospechar que incluso el perfecto de ἐγγιζω era entendido por los evangelistas como referente al futuro inminente: mientras que los tres sinópticos utilizan ἐγγιζω para declaraciones escatológicas, Juan, el gran propONENTE de la escatología realizada, nunca emplea ese verbo. Sobre el predominio del significado de futuro inminente en el NT cuando ἐγγυς y ἐγγιζω son empleados en sentido temporal, cf. Kummel, *Promise and Fulfilment*, 19-25, esp. 20, Schlosser, *Le règne de Dieu* I, 106.

<sup>162</sup> En el caso de ἠγγικεν se puede sospechar la imposibilidad de conocer el específico sustrato semítico y su significado, a la vista de los diferentes tiempos de ἐγγιζω con que la versión de los LXX traduce la misma forma básica del adjetivo (¡no verbo!) hebreo *qarob* (“cerca”, con el verbo “ser” elíptico) del TM, especialmente en las profecías escatológicas. Están de más los debates sobre cuál es la referencia temporal exacta del dicho original, cuando el texto semítico subyacente quizá no contuviese un verbo, sino sólo un adjetivo. No es maravilla que una frase hebrea con un adjetivo, pero sin verbo expreso, pueda ser traducida con un verbo griego cuyo tiempo varía según los pasajes. Por ejemplo, en Is 50,8, *qarob masdiqi* (“el que me defiende está cerca”), es traducido como ἐγγιζει ὁ δικαιωσας με (tiempo presente). Sin embargo, en Is 56,1, *queroba yeshu'ati labo'* (“se acerca mi salvación”), el griego tiene ἠγγισε .. τὸ σωτηριον μου παραγινεσθαι (aoristo). El ejemplo de Is 56,1 es especialmente ilustrativo de lo que varían los manuscritos de los LXX. Mientras que el Alexandrinus, el Marchalianus y los minúsculos 26, 49, 109 y 440 tienen el aoristo ἠγγισεν, el Vaticanus y el Sinaiticus, además de otros testigos, presentan el perfecto ἠγγικεν. Para una lista completa de testimonios en uno y otro sentido, véase *Isaías*

(Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum, vol 14, ed Joseph Ziegler, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 21967) 330 Sobre la inutilidad de buscar un sustrato arameo para Lc 10,9, véase la observación de Schulz (*Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 417), quien, sin embargo, habla de la tarea de interpretar el texto tal como está en el documento Q Hoffmann (*Studien*, 300) cree que, al menos en el documento Q, Lc 10,9 muestra, con respecto a Lc 11,20, un cambio desde una escatología presente a una escatología de futuro inminente

Es difícil sacar conclusiones significativas acerca del sentido exacto del perfecto de ἐγγιζω partiendo de los LXX, dada su escasa presencia en esa versión. Hay 158 casos de ἐγγιζω en los LXX, pero la gran mayoría de ellos están en presente, imperfecto, futuro y aoristo. Aun contando lecturas alternativas dudosas, el perfecto aparece sólo en ocho ocasiones. En dos de esos casos, el perfecto indicativo griego representa el adjetivo *qarob*, en otro, el perfecto *qal* del verbo *naga*, y en los restantes, el perfecto *qal* del verbo *qarab*. En cuanto al uso de ἐγγιζω en los LXX en general, una gran mayoría de los casos parecen sugerir un futuro inminente. Pero a veces no es clara esa interpretación, y al menos un texto (en el libro de Jonas) muestra que ἐγγιζω (pero aquí en aoristo, no en perfecto) puede tener, al menos como excepción, el sentido de “venir” o “llegar”. En Jon 3,6 leemos και ἐγγισεν ὁ λογος προς τον βασιλεα της Νινευη. “y el mensaje llegó al rey de Ninive”. Como observa Fuller (*The Mission and Achievement of Jesus*, 21), este uso no es nada corriente en los LXX, y el significado especial se deduce del contexto. Además, en el TM, el verbo hebreo de Jon 3,6 no es *qarab* (“acercarse”, “aproximarse”), sino *naga* (“tocar”, “alcanzar”, “llegar a”). El sentido es espacial, mas que temporal, y el término de la acción aparece expresado con una locución prepositiva. Obviamente, las dos últimas características no se dan en Mc 1,15. Mas cerca de este último texto se halla 1 Mac 9,10 εἰ ηγγικεν ὁ καιρος ημων (“si ha llegado nuestro tiempo [1 e, la hora de nuestra muerte]”). Pero incluso aquí cabe la duda de si esa hora aciaga ha llegado del todo o simplemente es vista como mas o menos inminente por los seguidores de Judas Macabeo. Nótese, por otro lado, que lo que ha llegado es la *hora* de morir, la muerte sigue siendo inminente. El paralelismo de Sal 118,169-70 (LXX) aboga por el sentido de “llegar”, “venir” o “alcanzar” ἐγγισατω ἡ δεησις μου ἐνωπιον σου, κυριε εισελθου το ἀξιωμα μου ἐνωπιον σου (“llegue mi oración ante ti, Señor. Llegue mi suplica a tu presencia”). Otro texto donde probablemente está presente el sentido de “llegar” es Lam 4,18 ηγγικεν ὁ καιρος ἡμων ἐπληρωθησαν αἱ ημεραι ἡμων, παρεστιν ὁ καιρος ημων (“nuestro tiempo [1 e, nuestra hora] ha llegado, nuestros días se han cumplido, nuestro tiempo [1 e, final] está aquí”). En estos dos últimos casos, el verbo hebreo es *qarab*, con el sentido probable (aunque no absolutamente seguro) de “llegar”, “alcanzar”. Es preciso admitir, no obstante, que este significado de ἐγγιζω en los LXX constituye mas la excepción que la regla.

Ninguna de estas complicaciones y dificultades amedrenta a Sato (*Q und Prophetie*, 130), quien decididamente considera ηγγικεν como la traducción del perfecto arameo *qrbr* (3ª persona, fem. sing.) Tras lo cual sugiere que, quienquiera que tradujese al griego este verbo arameo por perfecto y no por aoristo, seguramente se sabía subrayar que el reino se había hecho ya presente. Una idea bastante similar es la de Schlosser (*Le règne de Dieu* I, 107-8) en Mc 1,15, *qrbr* subyace a ηγγικεν. Originalmente, en labios de Jesús anunciaba el futuro inminente, pero la Iglesia primitiva entendió la proclamación en el sentido de que el reino había llegado ya. A la vista de todos los problemas apuntados, lo mejor que se puede decir de estas opiniones de Sato y Schlosser es que no son ni mas ni menos probables que otras.

<sup>13</sup>El lector podría preguntarse por que mi marcada desconfianza frente a ηγγικεν en Mc 1,15 par, cuando me he mostrado mucho mas confiado sobre la retroversión

de εφθασεν en Lc 11,20 par Hay varias diferencias entre los dos casos 1) ἤγγικεν lleva aparejado el problema especial de retroverter un verbo griego en perfecto, para el que el arameo no tiene un preciso equivalente 2) Desvinculado de su entorno redaccional, ἤγγικεν ἡ βασιλεια του θεου carece de todo contexto que pudiera ayudar a interpretar su sentido Por el caracter de su contenido, Lc 11,20 dispone del contexto interpretativo de la actividad de Jesus como exorcista y del argumento sobre la llegada del reino que Jesus saca de esa actividad 3) Hay una gran diferencia cuando se trata de decidir que verbo hebreo o arameo elegir para la retroversión En la mayor parte de los casos, φθάνω traduce el hebreo *naga* o el arameo *meta'*, dos verbos cuya gama de significados es aproximadamente la misma ("llegar a" "alcanzar", "tocar"), εγγιζω, en cambio, traduce no solo una mayor variedad de verbos, sino tambien, a veces, una locucion prepositiva, un adjetivo o un nombre En suma, ἐγγιζω presenta muchos mas problemas a la hora de su retroversion al hebreo o al arameo

<sup>64</sup>Notese el modo como Crossan (*The Historical Jesus*, 292) describe el reino 'apocáptico' (en contraste con "apocalíptico") proclamado por Jesus «representa como se podria vivir aqui y ahora dentro de un dominio divino ya o *siempre disponibles*» (la cursiva es mia) En este punto, realmente no estamos lejos de un Jesus gnostico

<sup>65</sup>La estrategia comun no era negar la llegada del fin de esta edad o la parusia del Hijo del hombre, sino situar ese acontecimiento en un futuro indefinido, manteniendo intacta la promesa en lo sustancial

<sup>66</sup>Aunque no deja de ser discutible todo juicio basado en datos tan escasos, parece probable que, con las excepciones de 1) la frase entre corchetes, procedente de la version de Mateo, que he añadido al v 23, y 2) el verbo "desearon" (επεθυμησαν en Mateo), en lugar del lucano 'quisieron' (ηθελησαν), Lucas representa la forma más original del *logion* (una opinion similar es la de Manson, *The Sayings of Jesus* 80, cf tambien Bultmann, *Geschichte*, 114, Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 420-21) Por abordar una a una las cuestiones de redaccion

1 Contextos redaccionales De un evangelista a otro, difieren grandemente los contextos Mateo situa la bienaventuranza dentro de la pericopa sobre por que Jesus habla a las multitudes en parabras, pero reserva las explicaciones para sus discipulos Lucas presenta a Jesus dirigiendo la bienaventuranza en privado a sus discipulos (¿los setenta y dos, que han regresado de su mision?) inmediatamente despues de la intima oracion de alegria y de agradecimiento al Padre por haber concedido la revelacion "a los pequeños" (1 e, los discipulos), en vez de a los "sabios e inteligentes" (v gr, los maestros de la ley y los fariseos) Desprovista de estos dos marcos redaccionales, la formulacion de la bienaventuranza podria ser concebible ante cualquier auditorio de Jesus (cf Lc 17,21b) Pero el hecho de que los oyentes a los que va dirigida sean felicitados como el tipo o modelo de los que viven la experiencia de ver y oir a Jesus ("dichosos los ojos [de los] que ven lo que vosotros veis") puede estar apuntando hacia el circulo de discipulos comprometidos Aunque la forma de una bienaventuranza no exige tal auditorio, sin duda es muy adecuada a el

2 En Mt 13,16, υμων ("vuestros ojos vuestros oidos") puede ser una adiccion redaccional que asimila el dicho Q a su contexto marcano (Mt 13,10-17 || Mc 4,10-12) En Mt 13,10-17, el Jesús mateano establece una clara distincion entre la muchedumbre (13,2-10), que se ha negado a ver y oir (1 e, creer), y los discipulos, que ven y oyen Los miembros de este ultimo grupo estan en condiciones de hacerlo porque a ellos ("a vosotros" [13,11]) les han sido revelados los misterios del reino Se entiende facilmente, pues, la razon por la que Mateo subraya en la bienaventuranza "vuestros ojos" y "vuestros oidos", en contraste con los ojos y los oidos de la muchedumbre, que ni ve, ni oye, ni entiende (13,13)



3 El contexto redaccional de Mt 13,10-15 puede ser también la causa de la lectura ‘dichosos vuestros ojos porque [οτι] ven’, en vez del lucano “dichosos los ojos que ven lo que [α] vosotros veis” Como observa Beasley Murray (*Jesus and the Kingdom of God*, 358 n 67, donde depende de C F Burney y Matthew Black), “porque” y “lo que” podrían reflejar distintas traducciones de la ambigua palabra aramea *di* (o *de*), que puede ser una conjunción causal o un pronombre relativo Aunque posible, esta teoría no es necesaria para explicar la intervención de Mateo Su ‘porque’ refleja perfectamente el cambio redaccional efectuado pocos versículos antes en su texto marciano Mc 4,12 introduce la cita de Is 6,9-10 con una conjunción final (ινα, ‘a fin de que no puedan ver’), pero Mateo cambia esa conjunción (en 13,13) por la misma conjunción causal que luego utilizara en la bienaventuranza de 13,16 (οτι, ‘porque no ven’) Este fino vínculo redaccional entre la bienaventuranza de Q y el contexto inmediato no se hace manifiesto en Lucas

4 La segunda mitad de Mt 13,16 (la parte de la bienaventuranza referente a los oídos de los discípulos) es difícil de juzgar, ya que hay argumentos tanto a favor como en contra de su inclusión en la forma Q Si son ciertas nuestras sospechas de que Mateo trata de asimilar 13,16 al contexto más amplio, las referencias a los oídos que oyen y a los ojos que ven podrían provenir fácilmente de las dos citas de Isaías, en las que ver y oír se encuentran en posición paralela cuatro veces en el espacio de tres versículos (Mt 13,13-14-15) Sin embargo, una consideración suscitada por la misma estructura de la bienaventuranza de Q se opone a este argumento Como expongo en el texto, la bienaventuranza de Mt 13,16-17 par tiene una estructura construida en paralelismo sinonímico y antitético La presencia de ‘oídos’ en el v 16 sería adecuada tanto para el paralelismo dentro del versículo como para el paralelismo entre los dos versículos Lucas bien pudo omitir el material de Mt 13,16b por razones estilísticas, sintiendo que la repetición de tantas expresiones y metáforas similares en dos versículos consecutivos resultaba torpe y pesada para el gusto literario griego Por mi parte, no tengo inconveniente en admitir que ninguno de ambos argumentos me llega a convencer del todo, por eso pongo Mt 13,16b entre corchetes al añadirlo al final de Lc 10,23 No es sorprendente que, mientras que Beasley Murray (*Jesus and the Kingdom of God* 84) incluye Mt 13,16b en el dicho Q, Havener (*Q The Sayings of Jesus* 131) lo omite

5 También es difícil de juzgar el αμην (‘en verdad’) que encabeza Mt 13,17 En los Evangelios hay dichos de Jesús donde Mateo añade esa palabra y Lucas prescinde de ella, por eso la pongo entre corchetes En cualquier caso, simplemente añade énfasis solemne a “os digo” A favor de la idea de que αμην figuraba en la versión Q del dicho se pronuncia Fitzmyer, *Luke* II, 875, en contra (aunque con ciertas dudas), Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 420 (también n 112)

6 Aunque hay división de opiniones sobre el asunto, me parece más probable que Mateo pusiese ‘justos’ (δικαιοι) donde en el documento Q se leía ‘reyes’ (βασιλεις), palabra conservada por Lucas El campo léxico ‘justo, justicia, justificar’ es importante para Mateo y Lucas (aunque con poca presencia en Marcos y Juan), de ahí que no sea fácil la opción entre “reyes” y “justos” Aun así, el Evangelio de Mateo utiliza “justo” (δικαιος) más veces (diecisiete) que ningún otro escrito del NT, además, δικαιος y δικαιοσυνη representan conceptos clave en la visión teológica global que tiene Mateo de la moralidad, la escatología y la historia de la salvación Quizá no sea mera coincidencia que, en otros lugares de su Evangelio, en material que de lata intervención redaccional, Mateo establezca dos veces (10,41, 23,29) un paralelo entre justos y profetas (cf Manson, *The Sayings of Jesus* 80) En cambio, es en un texto de Q donde Mateo menciona un profeta junto a un monarca (Mt 12 41-42 || Lc 11,31-32) Aparte de eso, ‘reyes’ va bien con ‘profetas’, en el sentido de que ambas categorías forman un grupo de figuras históricas específicas de Israel de las que

hablan las Escrituras. Los reyes aparecen al lado de los profetas no porque los monarcas fuesen admirables como grupo, sino porque en ellos, junto con los profetas, se resume la historia de la salvación de Israel en su impulso hacia la realización plena, Gnlika (*Jesus von Nazaret* 152) señala en particular al rey David, el supuesto autor del libro de los Salmos. Los ‘justos’ estaban presentes en tiempos de Jesús como lo habían estado en el pasado de Israel, la palabra “reyes” evoca mucho mejor ese sagrado preterito. Para un punto de vista diferente, véase Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God*, 84. Me parece rebuscada la sugerencia de McNeile (*The Gospel According to St. Matthew*, 192) de que la diferencia entre Mateo y Lucas es debida a una confusión entre las palabras arameas *yshryn* (“los rectos”, “los justos”) y *sryn* (“principes”, “jefes”, la palabra hebrea equivalente [*sar*] es traducida como “rey” [βασιλευς] en el texto correspondiente a 3 Reinos 22,26 del codice Vaticanus), el interés redaccional de Mateo es una explicación mucho más simple y verosímil.

Sumamente especulativa es la idea de Werner Grimm (“Selige Augenzeugen, Luk 10,23f. Alttestamentlicher Hintergrund und ursprünglicher Sinn” *TZ* 26 [1970] 172-83), quien juzga que la expresión “muchos profetas y reyes” se deriva del cuarto cántico del siervo de Yahvé del Segundo Isaías. En concreto, el origen de ella estaría, siempre según Grimm, en la referencia a “muchas naciones [y] reyes” de Is 52,15 «Así [el siervo] asombrará a muchas naciones, y por él reyes cerrarán la boca [i.e., se quedarán sin palabras], al ver lo que no les habían contado y entender lo que no habían oído». Supuestamente, Jesús habría hablado de ‘muchas naciones y reyes’, pero luego la tradición cristiana habría omitido la referencia a Isaías y cambiado las palabras. Esto me parece improbable, pese a la posición en cierto modo similar que sostiene David Noel Freedman en una carta que me dirigió el 29 de abril de 1992. Sugiere dicho erudito que, aunque los profetas son realmente los de Israel, debe entenderse que los reyes son los de las naciones, quienes desempeñan un papel considerable en las profecías y en la poesía del AT. Freedman se muestra más confiado que yo en que subyace a la bienaventuranza una alusión al siervo doliente. Sin embargo, la no mención de profetas junto con los reyes en Is 52,15, el hecho de que “ver” y “oír” no estén en posiciones verdaderamente paralelas y la falta de toda clara referencia al siervo doliente en la bienaventuranza de Q sobre los testigos me hacen dudar de la alusión a Is 52,15. Aparte de eso, creo que una frase como “muchos profetas israelitas y reyes paganos desearon ver lo que vosotros veis” implica un extraño tipo de reunión ecuménica. Por eso me reafirmo en la idea de que “profetas” y “reyes” remiten a las grandes figuras del pasado de Israel.

7 No hay mucha diferencia entre ἐπεθυμησαν (“anhelaron”, “desearon”) de Mateo y ἠθέλησαν (“quisieron”) de Lucas. La única vez que Mateo vuelve a emplear el verbo ἐπιθυμῶ (5,28) tiene la connotación peyorativa de desear una mujer que no es la propia. Por otro lado, en el Evangelio de Mateo es más frecuente el verbo θέλω que en ningún otro escrito del NT (42 casos, frente a los 28 del Evangelio de Lucas). Parece extraño, por tanto, que Mateo hubiese tenido especial empeño en sustituir un verbo tan favorecido por él con otro que sólo utiliza en una ocasión más y en sentido peyorativo. Por lo que respecta a Lucas, emplea ἐπιθυμῶ cuatro veces en su Evangelio, dentro de diferentes contextos (dos veces en un sentido neutro o profano y dos veces en un sentido religioso positivo), y una vez en Hechos, mientras que utiliza θέλω no sólo las mencionadas veintiocho veces de su Evangelio, sino otras catorce en Hechos. Así, no sería sorprendente que Lucas hubiese sustituido el verbo ἐπιθυμῶ, bastante poco usado, por uno que él empleaba mucho más a menudo. Aunque no se puede juzgar estrictamente probatoria ninguna de estas consideraciones, la suma de todas ellas me inclina a conjeturar que el relativamente raro y enfático ἐπιθυμῶ de Mateo es original, en tanto que el θέλω de Lucas, verbo mucho más

corriente y sin carga especial, es secundario (así Schulz, *Q Die Spruchquelle der Evangelisten*, 420)

La unidad original de Lc 10,23-24 parece abonada por la típica forma de bienaventuranza de Jesús que, juntos, presentan esos dos versículos. Entre quienes rechazan la idea de que el v. 24 era originalmente un versículo aparte, se encuentran Sato, *Q und Prophetie*, 260 n. 464, Hoffmann, *Studien*, 210, y Schulz, *o. c.*, 421.

<sup>167</sup> Aquí conviene distinguir cuidadosamente entre forma y contenido. En rigor, la forma de la bienaventuranza de Lc 10,23 está en tercera persona del plural: 'Dichos los ojos que ven lo que vosotros veis'. Pero, obviamente, es un modo poético de decir "Dichos vosotros que veis". Por lo cual, la bienaventuranza está efectivamente (en su significado), aunque no formalmente (en su formulación), en segunda persona del plural. Sobre esto, cf. Sato, *Q und Prophetie* 260.

<sup>168</sup> Jeremías (*New Testament Theology* 14-20) afirma que los dichos auténticos de Jesús tienden al paralelismo antitético, como muestran más o menos por igual los cuatro estratos de la tradición sinóptica (Marcos, Q, M y L). En la p. 15, n. 2, Jeremías menciona Mt 13,16-17 || Lc 10,23-24 como uno de los 34 casos de paralelismo antitético en el material de Q.

<sup>169</sup> Necesita una mayor matización lo que, sobre este punto, comenta Sato (*Q und Prophetie*, 261). Dicho autor observa que la experiencia del tiempo de salvación es de clarada ya presente, «por lo cual huelga el *οτι* escatológico». Pero en Lc 10,24 se encuentra un diferente tipo de frase explicativa, introducida por 'pues os digo que'. Esa frase, como la oración causal de las bienaventuranzas Q del sermón, provee de base escatológica a la bienaventuranza, pero ahora, en vez de a la escatología futura, la base se refiere a la escatología realizada.

<sup>170</sup> Dado el carácter general de la bienaventuranza de Lc 10,23-24, sería probablemente erróneo considerar que son solo los milagros lo que ven los oyentes. Quizá podrían ser incluidas otras acciones sorprendentes de Jesús (p. ej., compartir mesa con recaudadores de impuestos y pecadores y admitir mujeres entre sus discípulos).

<sup>7</sup> Veanse mis comentarios sobre los *Salmos de Salomón* en el capítulo 14. La comparación con SalSI es un lugar común en la interpretación de Lc 10,23-24 par., cf. p. ej., Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* 84-85, Grimm, "Selige Augenzeugen", 173-74.

<sup>12</sup> Explica Manson (*The Sayings of Jesus*, 80) «El sentido del dicho es que lo que para todas las generaciones anteriores se hallaba aun en el futuro es ya una realidad presente. Lo que para los mejores hombres del pasado era solo objeto de fe y esperanza se ha convertido en una experiencia actual». Una interpretación similar se encuentra en Kummel, *Promise and Fulfilment* 112-13.

<sup>173</sup> Así Gnilka, *Jesus von Nazareth*, 152.

<sup>174</sup> Véase Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus* 34. La interpretación de Fuller constituye un buen ejemplo de exégesis que evita toda clase de escatología realizada en los dichos de Jesús mediante la inclusión sistemática de palabras como 'signos' y 'albores' en textos donde no figuran.

<sup>175</sup> Bultmann, *Geschichte* 133, 135, así también Hoffmann, *Studien* 38, 210, Sato, *Q und Prophetie*, 261, Gnilka, *Jesus von Nazareth* 152. Merklein (*Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 66) conserva sus dudas sobre la autenticidad del dicho, pero cree que este refleja adecuadamente la situación escatológica proclamada por Jesús.

<sup>76</sup> Incluso en el caso excepcional de Lc 11,20, la alusión de Jesús a sí mismo ('sí yo expulso los demonios con el dedo de Dios...') se encuentra en la oración condi-

cional, mientras que la oración principal contiene la proclamación de la llegada del reino

<sup>177</sup> En los Evangelios hay otros dichos atribuidos a Jesús que, para varios críticos, son ejemplos de auténticos *logia* acreditativos de que Jesús proclamó el reino como ya presente en su ministerio. Porque dudo de la autenticidad y/o la capacidad de esos dichos para demostrar que Jesús vio el reino como ya presente, prescindiendo de examinarlos en el texto, aunque no de echar una rápida ojeada aquí a los principales:

1) Mc 4,11 (Jesús explica a sus discípulos por qué habla en parábolas a las multitudes): «A vosotros se os ha comunicado el misterio del reino de Dios, pero a los de fuera todo les resulta enigmático [lit. todo sucede en parábolas]» Estoy de acuerdo con Jeremias (*The Parables of Jesus*, 13-18), Beasley-Murray (*Jesus and the Kingdom of God*, 103) y muchos otros exegetas en que Mc 4,11 (y de hecho toda la perícopa 4,10-12) no figuraba originalmente en su contexto actual como parte de la explicación de la parábola del sembrador. Parece probable que al menos 4,11, si no el conjunto de 4,10-12, es tradición premarcana y no redacción marcana, pero ninguno de los argumentos presentados por los exegetas demuestra, a mi entender, que el dicho se remonte al Jesús histórico. Significativamente, Pesch, pese a su conocida visión positiva de la fiabilidad histórica de buena parte del material de Marcos, tiende a considerar Mc 4,11-12 como originado no en el ministerio de Jesús, sino en la misión de la Iglesia primitiva. Fue la Iglesia, no Jesús, la que utilizó el vocablo “misterio”, se vio a sí misma “dentro” y a todos los demás “fuera” y desarrolló una teoría sobre el “endurecimiento” de Israel para explicar el relativo fracaso de su misión dirigida a los judíos, cf. Pesch, *Das Markusevangelium* I, 238-39. Pero hay algo situado más en el centro de la cuestión: aunque Mc 4,11 fuera auténtico, yo no logro entender cómo ese texto demostraría que Jesús vio el reino como ya presente. Todo lo que en él se dice es que, en privado, Jesús ofrece una clara enseñanza sobre el reino a sus discípulos, mientras que utiliza palabras enigmáticas (y quizá acciones) al tratar con el común de su público. No veo que esto lleve a la necesaria conclusión de que el reino se ha hecho ya presente.

2) Lc 4,16-20 (discurso inicial del ministerio de Jesús, pronunciado en la sinagoga de Nazaret) después de leer Is 61,1-2 + 58,6 sobre la liberación que Dios ofrece a la llegada del año del jubileo escatológico, Jesús declara «Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura, incluso mientras lo escuchabais» (4,21). Aunque no aparece la expresión “reino de Dios”, ciertamente el dicho afirma la idea esencial de que el poder soberano de Dios actúa en el momento presente para liberar a los cautivos y a los desterrados. El problema que encuentro en esta perícopa es que la escena del sermón inicial me parece el resultado de la redacción creativa de Lucas en el relato de Marcos sobre la actividad de Jesús en Nazaret (6,1-6), las razones que me hacen pensar así se encuentran en el primer tomo de *Un judío marginal*, 280-82., con las correspondientes notas. Posiblemente es significativo que la mayor parte del estudio de Lc 4,16-30 realizado por Beasley-Murray (*Jesus and the Kingdom of God*, 85-91) trate del citado texto de Isaías, de su reelaboración midrástica en el fragmento sobre Melquisedec de Qumrán (11QMelq) y de un rápido comentario sobre el texto lucano, pero no haya ningún argumento detallado tendente a demostrar que el versículo clave (4,21: «Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura, incluso mientras lo escuchabais») procede del Jesús histórico. Bultmann (*Geschichte*, 31) y Fitzmyer (*Luke* I, 526-27) parecen considerar más verosímil que 4,21 tenga su origen en el mismo Lucas. Ciertamente, esta opinión no puede ser probada, pero lo mismo ocurre con la posición contraria. Aquí nos encontramos frente a la incómoda categoría del *non liquet*.

3) Lc 10,18 (la respuesta de Jesús a los setenta y dos discípulos, que, habiendo regresado de misionar, le informan de su éxito en el sometimiento de los demonios) «He visto [lit. estaba viendo] a Satanás cayendo del cielo como un rayo». Aunque al-

gunos autores estiman que el dicho, e incluso la totalidad de Lc 10,17-20, debe adscribirse al documento Q (así Marshall, *The Gospel of Luke*, 427-28, siguiendo a Schurmann), la falta de un preciso paralelo hace necesaria la asignación de la etiqueta “L” a este texto. Muy posiblemente, Lc 10,18 era un *logion* suelto que Lucas o la tradición prelucaña unieron a otros dichos para construir esta breve perícopa sobre el regreso triunfal de los setenta y dos discípulos al lado de Jesús, quien hace un comentario sobre su éxito, véase a este respecto Hoffmann, *Studien*, 248-54. En el presente contexto, ya sea con una metáfora dramática o una referencia críptica a una visión que hubiese tenido, Jesús interpreta el éxito de los discípulos como exorcistas empleando la imagen apocalíptica de Satanás, el gran enemigo del pueblo de Dios, arrojado del cielo, tras su derrota. Satanás ha dejado de dominar a Israel, lo que implica que el reino de Dios ha quedado establecido. Por tanto, en el contexto lucano, 10,18 supone la presencia del reino en el ministerio de Jesús y de sus discípulos. Mucho más difícil de determinar, en cambio, es el significado del dicho como *logion* independiente. Además, me mantengo escéptico en cuanto a su autenticidad, pese a la prolija argumentación de Ulrich B. Müller (“Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu” *ZTK* 74 [1977] 416-48), cf. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 60, Kummel, *Promise and Fulfilment*, 113-14). De hecho, hay un conflicto interno en el razonamiento de Müller, quien primero trata de demostrar, valiéndose del cuarto Evangelio y de Hechos, que Lc 10,18 es discontinuo con el pensamiento cristiano primitivo sobre la expulsión de Satanás y luego recurre a Ap 12,7-12, señalándolo como un importante paralelo que aclara el sentido de Lc 10,18. Esto revela un fallo capital de su argumentación: ¿Por qué no podría haberse originado Lc 10,18 en la misma corriente del cristianismo apocalíptico primitivo, que es también la fuente esencial de la tradición utilizada en Ap 12,7-12? Müller defiende la autenticidad de 10,18 basándose en que su perspectiva es completamente teológica, no cristo-lógica, pero lo mismo se podría decir de la tradición subsiguiente a Ap 12,7-12, considerada aisladamente (que es lo que Müller hace con Lc 10,18). Su intento de situar el dicho en la vida de Jesús (el dicho reflejaría la experiencia personal que vivió Jesús al dejar al Bautista y emprender su propia misión como predicador) no anda lejos de la psicologización de las “vidas liberales” decimonónicas. Aún más imaginativo sobre este punto es Jeremias (*New Testament Theology*, 73-74), quien, sin embargo, no ve en Lc 10,18 una indicación de que ya ha llegado el reino. Como en el caso de los otros dichos examinados aquí, no afirmo que yo pueda demostrar la no autenticidad de Lc 10,18, me limito a decir que no veo suficientes razones que la avalen. Sumamente elocuente a este respecto es la prudente declaración de Fitzmyer (*Luke II*, 859): «Si admitimos que se ha perdido irremediablemente el sentido original del v. 18, lo extraño del dicho es la mejor razón para atribuirlo al mismo Jesús». Gnllka (*Jesus von Nazareth*, 137 n. 55) también se muestra reservado sobre la cuestión. Así pues, como Bultmann (*Geschichte*, 174, 176), permanezco en la duda de si el dicho apocalíptico que proclama el triunfo sobre el mal en Lc 10,18 procede de Jesús o de los primeros cristianos.

<sup>178</sup> Las llamadas “coincidencias menores” de Mateo y Lucas frente a Marcos en esta perícopa no apuntan a una tradición variante contenida en Q ni a otra solución del problema sinóptico. Las dos coincidencias menores significativas son: 1) la omisión del ambiente de la escena en Mc 2,18a (“y los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban”) y 2) la omisión de la declaración afirmativa de Jesús (en contraste con su pregunta retórica) de 19b (“mientras el novio está con ellos, no pueden ayunar”). La omisión de las dos frases en Mateo y Lucas resulta fácil de explicar: ambas figuraban por duplicado en la versión marcana del relato. Tanto es así que las frases omitidas constituyen palmarios ejemplos de “dualidad marcana”. No tiene nada de sorprendente que Mateo y Lucas, siguiendo su costumbre, conservasen una sola forma de la

frase, por mor de un estilo menos reiterativo. Las otras diferencias que se encuentran en Mateo o en Lucas tienen como causa evidente las tendencias redaccionales de cada evangelista. Así pues, tanto Mateo como Lucas dependen de Marcos, que es la única fuente literaria del relato. Por no entender esto, André Feuillet no acierta en su ensayo "La controverse sur le jeûne (Mc 2,18-20, Mt 9,14-15, Lc 5,33-35)" *NRT* 90 (1968) 113-36, 252-77. Basándose en la teoría sobre los sinópticos de L. Vaganay (que postula la prioridad de un hipotético Mateo arameo), Feuillet llega a conclusiones tan inverosímiles como que "estar tristes" de Mateo (πεινεῖν en 9,15) es anterior a νηστεύειν de Marcos y Lucas (2,19 || 5,34). En cambio, una buena defensa de la prioridad marcana es ofrecida por Karl T. Schafer, "und dann werden sie fasten, an jenem Tage" (Mk 2,20 und Parallelen)", en Josef Schmid / Anton Vogtle (eds.), *Synoptische Studien* (Alfred Wikenhauser Festschrift, München/Freiburg Zink, 1953) 124-47, esp 125-27.

De aceptar la prioridad marcana en el caso de la pregunta sobre el ayuno (Mc 2,18-20 parr) se desprende un interesante corolario. Las observaciones sobre crítica de las tradiciones y de la redacción de este pasaje nos llevarán a concluir que, probablemente, 18a y 19b son adiciones efectuadas a la unidad original por la tradición premarcana o por el mismo Marcos. Una vez más, la redacción de Mateo y Lucas nos brinda la paradoja que ya advertimos en el *Evangelio de Tomás*: la poda posterior que realizan los redactores en su omisión de material por preferencias teológicas o estilísticas puede dar como resultado la producción de un texto coincidente con la forma primitiva de la tradición, sin que esta fuese conocida por los mismos redactores.

<sup>179</sup> Sobre la historia de esta perícopa marcana dentro de la posterior tradición de la Iglesia patristica y medieval, cf Franz Gerhard Cremer, *Die Fastenansage Jesu* (BBB 23, Bonn Hanstein, 1965), id, "Die Sohne des Brautgemachs" (Mk 2,19 parr) in der griechischen und lateinischen Schrifterklärung" *BZ* 11 (1967) 246-53, id, "Lukanisches Sondergut zum Fastenstreitgespräch" *TTZ* 76 (1967) 129-54, id, *Der Beitrag Augustins zur Auslegung des Fastenstreitgespräch* (Mk 2,18-22 parr) und der Einfluss seiner Exegese auf die mittelalterliche Theologie (Paris Etudes Augustiniennes, 1971).

<sup>180</sup> Literalmente, en griego, "los hijos de la cámara nupcial" (οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφωνος), es decir, los invitados a la boda en general o, más específicamente (en el contexto de Mc 2,19), los mejores amigos del novio, aquellos a los que el ha invitado a la boda para que lo asistan en la ceremonia y en las fiestas. Tenemos aquí un caso claro de semitismo, el equivalente hebreo que la expresión griega traduce de modo literal es *bene ha-yuppa* (vease StrB, I, 500, Joachim Jeremias, "νυμφη, νυμφος", en *TDNT* 4 [1967] 1099-1106, esp 1103 n 40, Fitzmyer, *Luke* I, 598).

<sup>181</sup> En el texto griego, esta pregunta retórica es introducida por la partícula interrogativa μή, indicio de que, segura o probablemente, la respuesta esperada es "no". Por eso se podría traducir "Los mejores amigos del novio no pueden ayunar cuando el novio está con ellos, ¿verdad?" Pero esta frase resultaría torpe, por lo cual prefiero omitir la negación en la traducción que ofrezco. Creo que tanto el contexto como el contenido permiten percibir claramente el carácter retórico de la pregunta y la espera de una respuesta negativa.

<sup>182</sup> Casi todos los comentaristas admiten que las dobles metáforas subsiguientes, la del remiendo y la del vino nuevo (Mc 2,21-22), cualquiera que sea su procedencia primitiva, no pertenecían originalmente a la tradición sobre el ayuno de 2,18-20. El asunto concreto de 2,18-20 (las diferentes costumbres de distintos grupos de discípulos y judíos con respecto al ayuno), el papel de novio implícitamente atribuido a Jesús y la metáfora de una boda divergen notablemente del mensaje general sobre la incompatibilidad de lo nuevo con lo antiguo. Ni Jesús, ni sus discípulos, ni varios

grupos judios que podrian ser contrastados con ellos figuran explicitamente en 2,21-22. Cabe incluso la posibilidad de que los vv 21-22 sean proverbios que Jesus o los primeros cristianos utilizaron secundariamente para ilustrar el contraste entre lo viejo y lo nuevo. Backhaus (*Jungerkreise*, 149) expresa su inseguridad sobre si los vv 21-22 proceden de Jesus o del cristianismo de la primera generacion. En todo caso, esos versiculos no tienen nada que ver con cualquier material autentico que pueda subyacer a Mc 2,18-20.

<sup>83</sup> Como de costumbre, hay divergencia de opiniones entre los criticos sobre si se debe atribuir la forma final de este conjunto artistico a Marcos como redactor creativo (asi Joanna Dewey, *Markan Public Debate* [SBLDS 48, Chico, CA: Scholars, 1980]) o a Marcos como redactor conservador que aprovecho una coleccion premarcana de relatos de disputa (asi Pesch, *Das Markusevangelium* I, 170). La idea de tal coleccion, menos amplia que la actual de 2,1-3,6, es rechazada energicamente por Jarmo Kilunen, *Die Vollmacht im Widerstreit. Untersuchungen zum Werdegang von Mk 2,1-3-6* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 40, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1985) 249-66.

<sup>184</sup> Jeremias (‘*νυμφη, νυμφιος*’, 1001-3) afirma que la metáfora del novio no es aplicada al Mesias en el AT ni en el judaismo posterior. En coincidencia con esta opinion, J. B. Muddiman (“Jesus and Fasting Mark 2:18-22”, en J. Dupont (ed.), *Jesus aux origines de la christologie* [BETL 40, Louvain: Université, Gembloux: Duculot, 1975] 271-81, esp. 277-79) sugiere que Jesus alude a Jl 2,16: «Salga de su alcoba el novio [i.e., el recién casado]». Para apoyar tal idea, Muddiman debe sostener que la forma original de Mc 2,20 se referia en voz activa a la salida del novio de la camara nupcial (simbolizando la marcha de Galilea y el viaje a Jerusalem), mas tarde, el verbo adopto la forma pasiva para crear una alusion a Is 53,8. Todo esto es forzado y arbitrario, como otros al comentar este pasaje, Muddiman pretende reescribir el texto para adaptarlo a su teoria.

Sobre Jesus como novio (o esposo, siempre designado con el sustantivo *νυμφιος*), vease, ademas de esta pericopa y sus paralelos sinopticos, Mt 25,1-5-6-10 (la parábola de las diez virgenes), Jn 2,1-12 (en Cana, Jesus es simbolicamente el novio del banquete de boda, por eso el *νυμφιος* del relato permanece anonimo y no habla nunca), 3,29 (tres veces, al explicar el Bautista la superioridad de Jesus). El Apocalipsis, en 21,2-9 y 22,17, presenta implicitamente a Jesus resucitado como el esposo escatologico de la nueva Jerusalem (la Iglesia de los ultimos dias) y, en 19,7-9, habla de la boda del Cordero y de su banquete nupcial. La relacion de Cristo con su Iglesia es parangonada a la de un esposo con su esposa en 2 Cor 11,2, y mas extensamente en Ef 5,22-33. Una metáfora similar se aplica a Yahve e Israel en el AT, especialmente en los profetas, vease, p.ej., Os 2,4-25, 3,1-3, Is 1,21, 50,1, 54,1-8, 62,4-5, Jr 2,2, 3,1-10, Ez 16,1-34, 23,1-49. Tenemos aqui un buen ejemplo de cómo las metáforas y titulos aplicados a Dios en el AT se aplicaron tambien a Jesus en el NT. Cabe preguntarse si la simple metáfora de Mc 2,19a sirvio de catalizador en la Iglesia primitiva, fomentando el desarrollo de la imagen de Jesus como novio o esposo.

Contra la generalizada opinion de que en el judaismo primitivo no se utilizo la palabra “novio” con referencia al Mesias ni a ninguna otra figura escatologica humana, argumenta William H. Brownlee, “Messianic Motifs of Qumran and the New Testament” *NTS* 3 (1956-57) 12-30, 195-210, esp. 205. Brownlee trata de demostrar, apoyandose en IQIs<sup>a</sup> 61,10, que en Qumran se aplicaba la designacion “novio” al sumo sacerdote mesianico, “el Mesias de Aaron” esperado en los dias ultimos. Cree este autor que los qumranitas cambiaron deliberadamente el texto de Is 61,10 para que se leyese: «[Dios] me ha engalanado con el vestido de la justicia, con una guirnalda, como a un novio, como a un sacerdote». Brownlee ve en este texto un paralelo

que arroja luz sobre los pasajes del NT donde Jesús es presentado como novio o sacerdote. Justificadamente critica esta tesis tan especulativa Joachim Gnilka, “Brautigam’ – spatjudisches Messiasprädikat” *TTZ* 69 (1960) 298-301. Gnilka observa que el TM de Is 61,10 apenas tiene sentido y es objeto de correcciones 1QIs<sup>a</sup> 61,10 podría ser simplemente otro ejemplo de intento por aclararlo, y la metáfora añadida, “como a un sacerdote”, sería parte del proceso de clarificación. Nada indica que se trate de una alusión al Mesías sacerdotal escatológico.

<sup>185</sup> El intento de Schafer (“... und dann werden sie fasten”, 140-41) de interpretar el verbo “ayunar” de la respuesta de Jesús en sentido no literal sino metafórico debe ser rechazado por diversas razones. 1) Los “invitados a la boda” (= los “hijos de la cámara nupcial”) y el “novio” son, naturalmente, metáforas de la respuesta de Jesús. Pero “ayunar”, el verdadero eje de la perícopa, figura en sentido literal al comienzo del relato y reaparece a lo largo de él como una palabra clave que lo va estructurando. Nada indica que en algún punto el verbo pase del sentido literal al metafórico. La perícopa es inteligible sólo si “ayunar” tiene en toda ella el mismo significado que al principio. 2) La exégesis patristica, por un lado, y el  $\pi\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\upsilon$  redaccional de Mateo (9,15), por otro, influyen excesivamente en Schafer. 3) La interpretación de este parece tener como objetivo último afirmar que la perícopa procede en su totalidad del Jesús histórico. Schafer es seguido en su interpretación metafórica por Jurgen Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) 233.

<sup>186</sup> Schafer (“... und dann werden sie fasten”, 140) encuentra, con razón, el mismo significado en “ese día” que en “el día” del inicio del versículo, así también Charles E. Carlston, *The Parables of the Triple Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1975) 119-20. Georg Braumann (“An jenem Tag’, Mk 2,20” *NovT* 6 [1963] 264-67) entiende “ese día” como alusivo al juicio final y “el día” como referente a los “ayes” mesianicos que lo precederán. Esta interpretación forzada e imaginativa de unas cuantas palabras se debe a que el conjunto de la perícopa no ha sido objeto de una detallada exégesis, que podría haberle servido de control.

<sup>187</sup> Se trata de la ausencia física de Jesús, que los discípulos sufrirán en el intervalo entre su muerte y su parusía. Esto no está de ninguna manera en contradicción con la creencia, sin duda compartida por los evangelistas (véase, p. ej., Mt 28,16-20), de que, espiritualmente, Jesús resucitado sigue presente de algún modo en su Iglesia. Por no haber comprendido este punto, J. A. Ziesler (“The Removal of the Bridegroom: A Note on Mark II 18-22 and Parallels” *NTS* 19 [1972-73] 190-94) desarrolla la retorcida teoría de que los fariseos son como aquellos a los que les es arrebatado el novio y, por tanto, como los contristados que ayunan. Esto es prescindir del sentido obvio del texto en favor de una interpretación sumamente improbable y artificial.

<sup>188</sup> Varios comentaristas leen en “ese día” una referencia concreta: un ayuno semanal en viernes, un ayuno anual en la Pascua o un ayuno anual en Viernes Santo o Sábado de Gloria, cf. Backhaus (*Jungerkreise*, 147 n. 205) sobre distintas opiniones. Guelich (*Mark 1-8* 26, 113) arguye convincentemente que “ese día” se refiere a un día especial de observancia litúrgica, y yo me adhiero a su idea. Dada la inclusión (y posiblemente la significación paralela) creada por “el día” al comienzo de 20a y por “ese día” al final de 20b, ambas expresiones podrían tener el sentido general de la profecía escatológica –amenazante, en este caso– que se encuentra en los profetas del AT. Aparentemente, Mateo y Lucas interpretaron las dos expresiones como sinónimas, puesto que Mt 9,15 omite “ese día” y Lc 5,35 la transforma en “esos días” para hacer más clara la referencia a “días llegaran”, expresión inicial del versículo. Si “ese día” hubiese aludido a una observancia anual o semanal específica, es de suponer que los evangelistas, que pertenecían a iglesias posteriores y más estructuradas, habrían conservado la expresión. A esto podría añadirse que la *Didaje* (8,1) no coincide perfecta-



mente con Marcos en lo tocante a “ese día” (interpretado como de observancia particular), ya que habla no de uno, sino de dos días de ayuno semanales.

Hay un ulterior punto digno de ser señalado, por su relevancia para el conocimiento de Marcos: dado que el “arrebataamiento” del novio y el ayuno de los discípulos son profetizados para un futuro escatológico, escatológicos son también ambos acontecimientos. Por eso, el tiempo en que los discípulos ayunan no es un “tiempo vacío” desprovisto de sentido para el drama final

<sup>189</sup> Guelich (*Mark 1-8 26*, 113-14), tratando de soslayar el fuerte contraste entre dos prácticas (no ayunar y ayunar) observadas por los discípulos de Jesús en dos periodos distintos, pone el acento en la cristología del pasaje. Hay en él, efectivamente, un tema cristológico (Jesús como novio presente y ausente), pero la cristología desempeña aquí un papel secundario, ya que sirve de justificación a la práctica de los discípulos de Jesús “entonces y ahora”, que es el aspecto importante de la perícopa. Como hemos visto, todas las estructuras retóricas de la composición marcana apuntan en esta dirección

<sup>190</sup> El ciclo de relatos de disputa situados en Galilea se compone de cinco perícopas principales 1) la curación del paralítico, 2,1-12, 2) la vocación de Leví y la comida con recaudadores de impuestos y pecadores, 2,13-17; 3) la pregunta sobre el ayuno (más las metáforas del remiendo y de los odres), 2,18-22, 4) la explicación sobre si es lícito arrancar espigas en sábado, 2,23-28, y 5) la curación del hombre con la mano atrofiada, 3,1-6. Por ser la tercera de las cinco perícopas, la pregunta sobre el ayuno tiene una posición central en el ciclo

<sup>191</sup> Sobre esto véase Guelich, *Mark 1-8 26*, 108

<sup>192</sup> Como observa Roloff (*Das Kerygma*, 233), la adición interpretativa de 19b-20 muestra que la Iglesia primitiva (de hecho, probablemente, la Iglesia premarcana de la primera generación) era capaz de contemplar con mirada retrospectiva la vida terrena de Jesús y distinguir teológica y prácticamente su propia situación de aquella en que él vivió. Así pues, pasajes como Mc 2,18-20 ponen de manifiesto lo erróneo de la idea de que la Iglesia primitiva no sabía o no quería distinguir entre el Jesús terreno y el Señor resucitado (y las correspondientes situaciones de los primeros discípulos y de la Iglesia posterior)

<sup>193</sup> Sólo cuando Mc 2,18-20 es situado dentro del contexto más amplio del ciclo de relatos de disputa (2,1-3,6) podemos percibir el tono crecientemente negativo y hostil que lleva a la primera ocasión en que se alude en el Evangelio de Marcos a la muerte de Jesús (3,6). Únicamente en ese contexto es adecuada la designación de “relato de disputa” o “diálogo de controversia” (*Streitgesprach*) aplicada a 2,18-20 por Pesch (*Das Markusevangelium I*, 171). De todos los relatos del ciclo, el de la pregunta sobre el ayuno es el único en el que no hay adversarios de Jesús reales o potenciales (escribas, fariseos o herodianos, como en 2,6 16 24, 3,6) que pongan reparos a lo que hacen él o sus discípulos. En 2,18-20, unas personas anónimas, que podrían ser simples curiosos, o bien personas sinceramente interesadas en cuestiones religiosas, notan la diferencia en la práctica del ayuno y preguntan a Jesús la razón de ella. (Al contrario que en la mayor parte de los relatos de disputa, en éste no se refiere al principio la acción discutible o potencialmente escandalosa de Jesús, aquí, lo mencionado al comienzo es lo que hacen otras personas piadosas.) Considerada en sí misma, la perícopa no deja percibir ningún tono de hostilidad. Por eso, aunque Bultmann (*Geschichte*, 17) la estudia en su sección sobre relatos de disputa (y diálogos de escuela), niega que pertenezca a esa categoría. A su parecer, la pregunta y contrapregunta básicas permiten clasificarla como apotegma. Dibelius (*Formgeschichte*, 40) considera la

perícopa una forma bastante pura de lo que el llama “paradigma”. Para Taylor (*The Gospel According to St Mark*, 208) se trata de un relato declarativo.

A la luz del tono relativamente neutral del comienzo del relato, varios comentaristas yerran en sus exégesis al hablar de manera indiscriminada de “los adversarios”, quienes supuestamente piden que los discípulos de Jesús adopten las prácticas de los discípulos de Juan y de los fariseos; así, p. ej., Schafer, “. . . und dann werden sie fasten”, 124-47. Ese lenguaje introduce en el relato un tono polémico que no tiene

<sup>194</sup> En carta dirigida a mí con fecha 29 de abril de 1992, David Noel Freedman no cree que se deba entender Mc 2,20 como la legitimación de la práctica general del ayuno en la Iglesia la muerte ha arrebatado a Cristo, el novio, a la Iglesia, y ésta, por tanto, ha de ayunar. Freedman alega que muchos textos del NT ven el tiempo de la Iglesia como el de la presencia de Cristo resucitado y triunfante en ella, un tiempo en que el reino de Dios ha entrado en una fase más avanzada de su realización. Dada esta visión alegre y positiva, ¿cómo podía la Iglesia primitiva justificar la reinstauración del ayuno sobre base tan lúgubre como que Cristo, el novio, le había sido arrebatado por la muerte?

La respuesta a este problema se encuentra en una cuidadosa distinción entre las varias corrientes de tradición neotestamentaria y sus diversas maneras de entender el “tiempo de la Iglesia”, es decir, el intervalo entre la muerte-resurrección de Jesús y su esperada parusía. Por supuesto, los Evangelios de Mateo, Lucas y Juan consideran el tiempo de la Iglesia como un tiempo de presencia real –aunque oculta– de Jesús en la comunidad. El Evangelio de Mateo concluye con el Jesús resucitado no alejándose de su Iglesia, sino yendo a su encuentro para estar con ella todos los días, hasta el fin del mundo (Mt 28,16-20). Lucas presenta a Jesús ascendiendo hacia el Padre, pero solo para que pueda hacer a la Iglesia el prometido don del Espíritu Santo, que la guarará en su misión universal (Lc 24,24-53, Hch 1-2). Además, Jesús resucitado se aparece o habla a varias personas (p. ej., Pablo y Ananías) en los Hechos de los Apóstoles; no se encuentra, pues, “fuera de escena”. En el Evangelio de Juan, el Espíritu Santo desempeña después de la resurrección el papel especial del Paráclito, la presencia de Jesús cuando Jesús está ausente (v. gr., Jn 16,5-15), como tan bien ha indicado Raymond E. Brown (*The Gospel According to John II*, 1139). En las epístolas paulinas también es viva la sensación de que Cristo resucitado sigue gobernando la Iglesia (su cuerpo) y el mundo, junto con la idea casi mística de que Cristo mora en cada uno de los creyentes.

Metodológicamente tiene gran importancia no introducir estas interpretaciones del tiempo de la Iglesia en el Evangelio de Marcos o en la tradición premarcana, donde de ninguna manera son tan prominentes. Huelga decir que la comunidad post-pascual que se entrevé en Marcos no está totalmente privada de la presencia de Cristo, lo cual es perceptible en sus palabras de enseñanza (que el Evangelio atesora, cf. Mc 1,1), en los miembros insignificantes de la comunidad (el niño de 9,37), en la celebración de la cena del Señor (14,22-25) y en el Espíritu Santo hablando a través de los miembros inspirados de la Iglesia (13,11). Pero, en contraste con la intensa sensación que transmiten Mateo, Lucas y Juan de la alegre presencia de Cristo junto a los suyos en el período comprendido entre la crucifixión-resurrección y la parusía, Marcos parece subrayar poco este aspecto. Ello pudiera ser debido a la temprana fecha de la tradición premarcana, e incluso del Evangelio de Marcos, los cuales pertenecen a una época en que aún se esperaba la parusía para muy pronto (en vida de la generación de entonces, cf. Mc 9,1, 13,30), por lo cual la reflexión sobre la continua presencia de Cristo en su Iglesia antes de la parusía no era una cuestión apremiante. Una Iglesia sometida a pruebas y persecuciones mientras esperaba con ansia el retorno de su Mesías podía evaluar el momento presente de manera menos positiva y, en razón de ello, considerar conveniente el ayuno para indicar un tiempo de relativa au-

sencia entre los dos tipos de presencia de Cristo provisional en la tierra y definitiva en el cielo. Por eso no encuentro un gran problema en Mc 2,20, que entiende el "tiempo de la Iglesia" como un intervalo en que los amigos del novio están privados de su presencia visible y, por tanto, ayunan en avida e impaciente espera de su inminente retorno. Quizá no sea puramente accidental que ninguna tradición neotestamentaria posterior ofrezca un paralelo exacto de esta idea marcana.

<sup>95</sup> Backhaus (*Jungerkreise*, 144) sostiene que el plural impersonal del verbo (en el presente histórico) es la clase de comienzo que se podría esperar en un relato que hubiese circulado independientemente en la tradición oral. El imperfecto perifrástico de 18a con su doble sujeto proviene, en cambio, de la redacción de Marcos, que trata de situar el relato tradicional en una situación concreta. En realidad, esa situación no tiene nada que ver con la regla general que Jesús insinúa en 19a y que es aplicable al conjunto de su ministerio público. Por eso, según Backhaus, el intento redaccional de crear una situación concreta introduce confusión en el tema suscitado originalmente por la pregunta de 18cd. Como observa Pesch (*Das Markusevangelium* I, 171 n 2), incluso en la forma marcana del relato, y fueron a decirle (v 18b), tiene un sentido impersonal. Si los discípulos de Juan y/o los fariseos formularon la pregunta, esta, naturalmente, sería "¿Por qué nosotros ayunamos?" Que es precisamente lo que se lee en Mt 9,14, tras la reelaboración efectuada por Mateo sobre el texto de Mc 2,18 para poner la pregunta en labios de los discípulos de Juan. Por eso no me convence la idea de Kulonen (*Die Vollmacht* 167) de que quienes plantean la pregunta en la forma marcana del relato son los escribas de los fariseos que aparecen en la perícopa anterior (2,16).

<sup>16</sup> Este no es el lugar para estudiar debidamente a los fariseos de comienzos del siglo I d. C., un tratamiento minucioso del tema se encuentra en Sanders, *Judaism Practice & Belief*, 380-451.

La expresión "los escribas de los fariseos" es la más probable de las lecturas propuestas con respecto a Mc 2,16, puesto que la atestiguan algunos de los manuscritos más antiguos y fiables (entre ellos, el Sinaiticus y el Vaticanus). Se trata de la *lectio difficilior* (la expresión es única en el NT, pero cf. Hch 23,9) y explica fácilmente las otras lecturas, que surgieron como correcciones para hacer más inteligible el texto (la mayor parte de las correcciones contienen la expresión "los escribas y los fariseos", frecuente en los sinópticos). Sobre la cuestión textual, cf. Metzger, *A Textual Commentary* 79.

<sup>108</sup> Aquí, utilizo deliberadamente un lenguaje vago y genérico para describir la situación en las décadas inmediatamente posteriores al año 70. No es este el lugar para entrar en complicados debates sobre 1) hasta qué punto los fariseos sobrevivieron como grupo a la primera guerra judía y a la destrucción de Jerusalén (70 d. C.) para emprender la reformulación del judaísmo con arreglo a sus propias ideas, y 2) cuál es la exacta naturaleza de la relación, después del año 70, entre los fariseos y los rabinos, que acabaron creando o configurando el corpus de tradiciones conocido como la Misná y el Talmud. Difieren los términos que suelen emplearse con relación a los períodos anterior y posterior al citado año. Por ejemplo, hay especialistas, como E. P. Sanders, que utilizan "fariseo" para designar a un miembro del partido farisaico de los tiempos anteriores a la destrucción de Jerusalén, mientras que denominan "rabinos" a los eruditos que, después del año 70, heredaron y desarrollaron las tradiciones farisaicas, creando finalmente el "judaísmo rabínico". Sanders, sin embargo, aplica el nombre de "fariseos" a algunos de ellos que, después de la destrucción de Jerusalén, llegaron a ser rabinos destacados, como Johanan ben Zakkai. Sobre todo esto, cf. Sanders, *Judaism Practice & Belief*, 496 n 10 y, más generalmente, 380-451. Para un examen del problema de la identidad de los fariseos desde un punto de vista sociológico, véase Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Wilmington, DE: Glazier, 1988) 277-97.

<sup>199</sup> Cf. Backhaus, *Jungerkreise*, 139-40, junto con la bibliografía citada allí, véase también T. A. Burkill, "Should Wedding Guests Fast? A consideration of Mark 2:18-20", en *New Light on the Earliest Gospel Seven Markan Studies* (Ithaca/London Cornell University, 1972) 39-47, esp. 47, Roloff, *Das Kerygma*, 223-29. Alistair Kee ("The Question about Fasting": *NovT* 76 [1967] 129-54) capta bien este punto, pero luego procede a reescribir arbitrariamente 2,19-20 (que él juzga un producto de la Iglesia) para recuperar lo que, según imagina, constituyó lo sustancial de la respuesta de Jesús. El importante indicio que ofrece el v. 18 sobre la historia de esa tradición no es apreciado por Kulunen (*Die Volmacht*, 176), quien hace la poco convincente afirmación de que los discípulos de Juan fueron incluidos en la tradición secundariamente. Con esta idea, Kulunen pretende apoyar otra de mayor alcance: la pregunta del v. 18 no sería original, mientras que los vv. 19-20 habrían existido como una unidad desde el principio.

<sup>200</sup> El carácter secundario de Mc 2,20 —admitido hoy por la gran mayoría de los comentaristas— nos ofrece un nuevo caso en que no es posible sostener que el texto equivalente contenido en el *Evangelio de Tomás* copto (la segunda mitad del dicho 104) ha conservado una tradición más primitiva que los sinópticos. De hecho, la segunda mitad del dicho 104 muestra indicios no sólo de ser secundaria, sino de depender de los sinópticos, sobre todo de Lucas. 1) En el texto copto de esa segunda mitad (que contiene las palabras griegas aquí indicadas) se lee: «Pero (ἀλλά), cuando (ὅταν) el novio (νυμφίος) deje la cámara nupcial (νυμφών), entonces (τότε), que ayunen (νηστεύειν) y oren». Las palabras griegas del dicho copto no sólo reflejan las de Mc 2,20 parr., sino también el orden con que aparecen allí, únicamente νυμφών refleja el v. 19. Más significativo todavía es que la segunda mitad del dicho 104 tiene una estructura básicamente similar a la de Mc 2,20 parr.: conjunción adversativa (δέ o ἀλλά) + ὅταν (introduciendo una oración temporal con νυμφίος como sujeto) + oración principal introducida con el adverbio τότε + el verbo νηστεύειν. Pero, como hemos visto, Mc 2,20 es una adición secundaria al dicho auténtico de Jesús que figura en 19a. Por tanto, la segunda mitad del dicho 104 es un notable ejemplo de los casos en que el *Evangelio de Tomás* conserva no el dicho auténtico de Jesús (1 e., Mc 2,19a, que, a excepción de la palabra νυμφών, no está representado en el dicho 104), sino sólo la adición secundaria (v. 20), creada en una etapa posterior de la tradición como ampliación del dicho auténtico (19a). 2) Pero aún más perjudicial para el crédito del *Evangelio de Tomás* es que, en éste, la tradición no auténtica de Mc 2,20 sobre el ayuno ha sido conectada con el tema de la oración, conexión que Lucas, y sólo Lucas, crea en su reelaboración redaccional de la pregunta dirigida a Jesús. En la redacción de Lucas, el evangelista amante de la oración, la pregunta de Mc 2,18 ("¿por qué los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos ayunan?") pasa a ser una afirmación que contiene una interpelación implícita: «Los discípulos de Juan ayunan frecuentemente y oran [tema redaccional de Lucas], y lo mismo los de los fariseos, pero los tuyos comen y beben». Puesto que sólo Lucas añade el tema de la oración a la perícopa marcana sobre el ayuno, la presencia de ese tema en la versión de Mc 2,20 contenida en el *Evangelio de Tomás* indica claramente que, una vez más, éste refleja la forma redaccional lucana de un dicho del Evangelio de Marcos. Sobre todo esto, véase Fieger, *Das Thomasevangelium*, 260-62.

<sup>201</sup> Cualquier intento de hacer que "sea [1 e. será] arrebatado" (ἀπαρθῆ) se refiera a otra cosa que la muerte (y, como indica la voz pasiva, una muerte infligida por alguien) es artificial. De ahí que Muddiman ("Jesus and Fasting", 278-79), cortando el nudo gordiano, reescriba (muy arbitrariamente) el texto, para crear una referencia a la marcha de Jesús de Galilea y a su viaje a Jerusalén.

Ciertamente, el verbo ἀπαρθῆ de Mc 2,20 es desconcertante, ya que las tres versiones sinópticas de la pregunta sobre el ayuno constituyen los únicos ejemplos de

hiente de Yahvé de Is 53,8. Lo malo es que este versículo — que presenta sus propias dificultades textuales en el TM, no brinda una solución segura. En los LXX, aparece la forma simple αἰρεται, y su sujeto es ἡ ζωὴ αὐτοῦ. Antes en el mismo versículo, se encuentra la forma pasiva de aoristo ηῤῥθη, pero el sujeto es ἡ κρισις. En cambio, en el TM, el siervo es el sujeto de *luqqah* (y también del subsiguiente *nigzar*). Pero —como se puede ver claramente por los LXX— nada indica que sea necesario traducir cualquiera de ambos verbos hebreos con el griego ἀπαίρω, presente en Mc 2,20. En suma, la alusión es posible, pero de ningún modo segura.

<sup>202</sup> Como he señalado antes, no considero imposible que Jesús utilizase la alegoría, un recurso muy apreciado en el repertorio sapiencial israelita — tanto en el AT como en la literatura rabínica. Sin embargo, lo forzado y artificial de la alegoría del v. 20, en contraste con la sencilla imagen de 19a, así como la precisa función histórico salvífica del v. 20, indican que este no procede del Jesús histórico.

<sup>203</sup> Por ejemplo —a favor de la autenticidad de 19b— se pronuncia Jeremías, *νυμφῆ, νυμφὸς* 1103, mientras que Pesch (*Das Markusevangelium* I 171-174-75) lo considera secundario.

<sup>204</sup> Representativa de la opinión conservadora (que tiene por auténticas de Jesús las palabras correspondientes a 19b-20) es la posición de Taylor, *The Gospel According to St. Mark* 208-12. Aunque Taylor subraya acertadamente algunos puntos (p. ej., no se debe rechazar automáticamente como imposible la alegoría en labios del Jesús histórico) —comete el mismo fallo fundamental que casi todos los defensores de la autenticidad de 19b-20— para sostener su posición Taylor se ve en la necesidad de pasar por alto el objeto principal de la forma final de la perícopa —justificar el cambio en la conducta de los discípulos (de no practicar el ayuno antes de la muerte de Jesús a practicarlo después de ella)—. Una defensa más subjetiva y, por tanto, menos crítica de los vv. 19-20 se puede encontrar en Roderic Dunkerley, *The Bridegroom Passage Exp. Tim* 64 (1952-53) 303-4, donde el autor rechaza alegremente las palabras del dicho con las que tropieza su interpretación. Para una concisa defensa del carácter secundario de 19b-20, cf. Haenchen, *Der Weg Jesu* 116-17.

<sup>205</sup> Si originalmente esta tradición no estaba inserta en un contexto más amplio —cabe suponer que el nombre de Jesús se encontraba al comienzo de ella— tal referencia explícita no es necesaria en 2,18b, en la colección premarcana de relatos de disputa, puesto que el nombre de Jesús ya figura en el versículo precedente (Mc 2,17). De hecho, Jesús es la única persona individual que aparece en el texto desde 15b en adelante, por lo cual el αὐτῷ de 2,18 no puede referirse a nadie más.

<sup>206</sup> En el texto griego (prescindiendo de —y los discípulos de los fariseos—) cada mitad de la pregunta inicial contiene exactamente seis palabras —contadas todas las partículas—. A causa de la oración temporal subordinada y de la situación del infinitivo ἠσπτεῖν al final de la frase —la división no es tan perfecta en la respuesta de Jesús (19a)—. No obstante, si se sitúa la partición inmediatamente antes de la oración temporal, la primera mitad de la respuesta de Jesús tiene también seis palabras en griego —en tanto que la segunda mitad —que constituye el corolario de todo el relato, es ligeramente más extensa, con ocho palabras—.

<sup>207</sup> Cabe la duda sobre si el καὶ inicial figuraba en la versión más primitiva de 18b en griego. Como regularmente καὶ introduce una nueva perícopa en el Evangelio de Marcos, aun en casos en que la nueva perícopa no está en realidad conectada con la perícopa anterior, creo posible —aunque no segura— la presencia de esa partícula en la forma griega del v. 18 más antigua a que es posible llegar. En todo caso, la presencia o ausencia de un determinado monosílabo no afecta para nada a lo que me refiero.

que es el equilibrio esencial de la unidad primitiva, tanto en su estructura bipartita como en la longitud de las frases correspondientes

<sup>2 8</sup> Entre ellos, Bultmann (*Geschichte*, 17), quien piensa que se trata de un dicho suelto de Jesús, ampliado posteriormente por la comunidad cristiana primitiva para convertirlo en apotegma. Según Bultmann, la ampliación procede de la época en que todavía era una cuestión viva e importante la relación de la Iglesia con los seguidores del Bautista. Pero la versión marcana del relato, a diferencia de las de Q y Juan, no refleja esa preocupación de la Iglesia postpascual.

<sup>2</sup> Que la conducta objetable (no ayunar) sea atribuida a los discípulos de Jesús, cuando la pregunta está dirigida a él, no basta para concluir que toda o la mayor parte de la perícopa es una invención de la Iglesia posterior, que pondría su propia defensa en labios de Jesús. Esta errónea suposición constituye el punto de partida del ensayo de Burkill ('Should Wedding Guest Fast?', 39-40) y desvirtúa los resultados de su análisis. Como recuerda David Daube ('Responsibilities of Master and Disciples in the Gospels' *NTS* 19 [1972-73] 1-15), la responsabilidad del maestro por las acciones de sus discípulos es un principio ampliamente admitido en diversas culturas y épocas (incluidos los siglos XIX y XX) y atestiguado en la cultura rabínica después de Jesús y entre los filósofos griegos (véase, Sócrates) antes de él.

<sup>210</sup> Para breves exámenes de la práctica del ayuno en el AT y en el judaísmo, cf. Moshe David Herr, 'Fasting and Fast Days', en *EncJud* VI, cols. 1189-96; E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah: Five Studies* (London: SCM, Philadelphia: Trinity Press International, 1990) 81-84. La mayor parte de los comentaristas coinciden en ver como eje de Mc 2,18-20 el ayuno voluntario, que, por diversas razones, practicaban sectores partidarios de una reforma o de la "vuelta a los orígenes", así como grupos 'apocalípticos', en el judaísmo del siglo I, incluidos los fariseos, los qumranitas y los discípulos del Bautista. Los judíos piadosos no integrados en grupos sectarios podían someterse a ayunos por razones personales (Tob 12,8; Jdt 8,6). Desde los tiempos veterotestamentarios eran frecuentes los ayunos de individuos o colectividades israelitas en señal de duelo después de una muerte (2 Sm 1,12; cf. 12,21), a modo de penitencia (1 Re 21,27; Esd 10,6) y como intensa súplica, sobre todo frente a una calamidad real o previsible (2 Sm 12,16-23; Neh 1,4; Dn 9,3). Con el ayuno se buscaba a veces la preparación para el encuentro con Dios o con el mundo celestial mediante una revelación (un posible significado oculto en Ex 34,28; 1 Re 19,8; Dn 10,3). No hay pruebas concluyentes de que antes del destierro se celebrase un ayuno público anual, impuesto a toda la comunidad de Israel. Aparentemente, ayunos prescritos a la comunidad para los meses cuarto, quinto, séptimo y décimo se mencionan en Zac 8,18 (cf. 7,3-5), donde Zacarías dice de ellos que se convertirán en días de jubilo. Sanders (o.c., 82) cree que seguramente algunas personas continuaron practicando esos ayunos, que, de hecho, «quizá fueron considerados como obligatorios, además del correspondiente al Día de la Expiación, en el período bíblico posterior». El día de ayuno más importante impuesto a toda la comunidad israelita en el período postexílico, y el único ordenado en el Pentateuco, es el de Yom Kippur (el Día de la Expiación), prescrito en Lv 16,29-31; 23,27-29; Nm 29,7. El uso de la palabra hebrea 'mortificarse' para describir la observancia del Yom Kippur sugiere que los judíos, incluidos los del siglo I, hacían algo más que abstenerse de comida y bebida, posiblemente añadían prácticas como llorar, rasgarse la ropa, ir vestido con tela de saco y cubrirse la cabeza con tierra o ceniza.

Nada indica en Mc 2,18 ni en ningún otro texto de los Evangelios que Jesús y/o sus discípulos no observasen el ayuno del Yom Kippur. Si hubieran hecho caso omiso de un ayuno tan solemne y obligatorio para todos los judíos, se podría esperar ver reflejada en algún relato una acalorada disputa sobre esa 'transgresión'. Los tex

tos de los Evangelios canonicos –aunque no representen con exactitud la historia sobre este punto– describen a Jesus rechazando varias leyes o instituciones de la Tora (el divorcio, los votos y juramentos, la ley del talion, prescripciones sobre los alimentos), pero el ayuno no esta entre ellas. El silencio es muy extraño si Jesus se nego realmente a ayunar en el Yom Kippur. El interrogante surge tambien con respecto a otros ayunos publicos (p. ej., el 9 de Ab, conmemoracion de la destruccion del templo por Nabucodonosor) que la mayor parte de los judios palestinos habrian observado, pese a no estar prescritos en el Pentateuco. El tratado de la Misna *Taa* 4,7 establece que «en la semana donde caiga el 9 de Ab esta prohibido cortarse el pelo o lavarse los vestidos» (segun la traduccion de Danby). Lo que sigue en la Misna sugiere que, generalmente, los judios palestinos reducian de algun modo la ingesta, aunque los rabinos difieren en los detalles. Sanders (*Jewish Law* 83) resume de este modo la situacion: «Es cierto que en tiempos de Jesus se observaban ayunos ocasionales (p. ej., para obtener lluvia) y que pudo haber una o mas fechas de ayuno regular, aparte del Dia de la Expiacion. La mas probable de esas fechas es el 9 de Ab».

Sin embargo, la cuestion de fondo en Mc 2,18-20 es que los observadores se extrañan ante la marcada diferencia en la practica del ayuno voluntario entre dos grupos religiosos (los discipulos de Juan y los de Jesus) que tienen tanto en comun, sobre todo en lo referente a sus origenes.

<sup>211</sup> En esta cadena de citas hay que reconocer lo que es simple inferencia. El nombre ‘fariseo’ solo aparece en Lucas, que habla vagamente de “dos veces por semana”. Ademas, Lucas no afirma que esa practica sea observada por todos los fariseos. La *Didache* y el tratado *Taanit* (“Aflccion”) del Talmud de Babilonia mencionan el lunes y el jueves, pero sin referirse a los fariseos en el contexto inmediato de los correspondientes pasajes. *Did* 8,1 habla polemnicamente de los “hipocritas” (un epitetico aplicado con frecuencia a los fariseos en el Evangelio de Mateo, del que directa o indirectamente puede depender la *Didache*). En opinion de Sanders, el texto de la *Didache* no da a entender que los judios y los cristianos ayunasen dos dias por semana, sino que gira en torno a cual de los dos dias debe ser elegido cuando un individuo o una comunidad decide ayunar. *Taa* 12a dice en terminos muy generales: «Si un hombre se pone a ayunar en lunes y jueves a lo largo del año...» En *m Taa* 1,6 se menciona una sucesion de tres dias de ayuno con arreglo al orden lunes-jueves-lunes siguiente (cf. 2,9), pero, aqui, el contexto no es el de un ayuno regular seguido voluntariamente por un individuo piadoso, sino el de un ayuno comunitario que un consejo autorizado prescribe en la circunstancia especial de una grave sequia.

<sup>212</sup> Sin fundamento, algunos exegetas pretenden atribuir el ayuno de los discipulos de Juan a una expresion de duelo por la muerte del Bautista. Exceptuado 18a –adicion correspondiente a una etapa posterior de la tradicion–, tanto la pregunta como la contrapregunta se refieren a la practica general de dos grupos, no a un particular ayuno en una particular ocasion.

<sup>213</sup> No esta claro si el Pablo historico practico el ayuno como cristiano. Al mencionarlo en 2 Cor 6,5, 11,27 parece referirse al hecho de estar sin comer (voluntaria o involuntariamente) a causa de las circunstancias de su mision apostolica (p. ej., pobreza, largas horas de trabajo y oracion, etc.), vease Furnish, *II Corinthians*, 344, 355, 518. Por supuesto, ello no significa que Pablo no practicara a veces el ayuno, en este punto no seria valido un argumento basado en el silencio. En Hch 9,9, se dice de Saulo de Tarso que estuvo tres dias sin comer ni beber, pero el pasaje es problematico por dos razones: 1) se trata de una de las tres versiones que ofrece Lucas de la llegada de Pablo a la fe en Cristo, y posiblemente el relato ha sido objeto, en grado considerable, de reformulacion cristiana y de redaccion lucana, 2) tecnicamente,

Saulo/Pablo no es aun cristiano en ese punto de la narracion (su bautismo, con la subsecuente ingestion de alimentos, es referido en 9,18 19) Cf tambien Hch 13,2 3

<sup>214</sup> Roloff (*Das Kerygma*, 230) introduce confusion en su tratamiento cuando se refiere a textos como Rom 14,17 y Col 2,21-23 al hablar de formas de ayuno En el AT y en el judaismo primitivo, ayunar era abstenerse de toda (o casi toda) comida y bebida durante un tiempo determinado (p ej , veinticuatro horas) Pero textos como Rom 14,17 y Col 2,21-23 –prescindiendo de los precisos problemas a que se refieren, como la prohibicion de consumir carne– hablan de evitar ciertos alimentos permanentemente y por principio, en otras palabras, tratan de regulaciones dieteticas o leyes alimentarias Eso no tiene nada que ver con el ayuno, como tampoco es ayunar la abstencion de la carne de cerdo por parte de los judios No hay indicios de que, en la Iglesia primitiva, diferentes grupos mantuvieran jamas discusiones como las paulinas sobre la cuestion del ayuno

<sup>215</sup> Cuando Carlston (*The Parables of the Triple Tradition*, 121 25) intenta negar la autenticidad de Mc 2,18 19a y atribuye toda la pericopa a debates entre diversos sectores de la Iglesia primitiva, se ve en la necesidad de dibujar un panorama eclesiastico sobre el que no hay ningun dato real Contrariamente a sus afirmaciones –salvo que se lean los vv 19b 20 en 19a–, no hay razon para pensar que la frase ‘cuando el novio esta con ellos señale un limite de tiempo y, por tanto, sea «una prediccion muy indirecta de la pasion» (p 122) Tampoco esta claro que ‘novio’ implique en 19a «una conciencia mesiatica muy nitida» (p 121) A los interlocutores de Jesus, la utilizacion de la palabra ‘novio’ podia resultarles intelijible en un nivel muy simple de la metafora ‘Los invitados no pueden ayunar en una boda [o mientras el novio esta presente]’ No tengo inconveniente en admitir que el empleo de “novio” señala implicitamente a Jesus como una de las figuras mas importantes, cuando no la principal, en el actual tiempo de salvacion, pero ya hemos visto que Jesus se refiere a si mismo de manera implícita o velada en muchos otros dichos y/o hechos Una velada referencia a su papel principal no es lo mismo que «una conciencia mesiatica muy nitida»

Aunque descarta una controversia entre comunidades cristianas como origen de Mc 2,18-20, Kullunen (*Die Vollmacht*, 193 94) cree que la pericopa debe su formulacion a una comunidad esencialmente judeocristiana que, habiendo practicado desde siempre el ayuno como algo normal, quiso hacer del ayuno cristiano un fenomeno *suu generis*, diferente del ayuno judio, a fin de consolidar su propia identidad La tesis de Kullunen esta construida sobre varios presupuestos improbables en la historia de esa tradicion (v gr , la mencion de los discipulos de Juan en el v 18 es secundaria, los vv 19 20 formaban una unidad desde el principio), pero quizas la mayor dificultad reside en que Kullunen no explica de donde proviene la idea de que los discipulos de Jesus no ayunaron durante la vida terrena de su maestro Esa idea habria señalado la divergencia de la hipotetica comunidad judeocristiana con respecto al Jesus terreno e, inevitablemente, la habria situado en el mismo campo que los judios, de los que supuestamente se queria diferenciar Toda la hipótesis produce una impresion de artificialidad

<sup>216</sup> A lo largo de mi estudio de Mc 2,18 20 he hablado de la practica de no ayunar por parte de los *discipulos* de Jesus, ya que a ellos se refieren la pregunta y la contrapregunta de dicho texto Sin embargo, como habrian dado por supuesto los que plantean la cuestion y cualquier otro judio palestino, el maestro de un grupo de discipulos es quien debe responder por ellos Resulta dificilmente creible que Jesus hubiese enseñado a sus discipulos una practica religiosa notablemente diferente y desconcertante, como la de no ayunar, y luego no la hubiese observado el mismo



Despues tendremos ocasion de ver que el rechazo del ayuno por parte de Jesus es coherente con otros dichos suyos juzgados autenticos (p ej , Mt 11,16 19 par )

<sup>2 7</sup> Resulta significativo que incluso Jeremias, quien no acepta la idea de que Jesus hablo del reino como ya presente durante su ministerio, no tenga inconveniente en decir «La “escatologia realizada” es a lo que se refiere Mc 2,19» (*The Parables of Jesus*, 117) No sorprendentemente, Dodd (*The Parables of the Kingdom*, 87) manifiesta la misma opinion

<sup>218</sup> Vease Fitzmyer, *Luke I*, 598, tambien Joseph A Fitzmyer / Daniel J Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Second Century B C Second Century A D)* (BibOr 34, Rome Biblical Institute, 1978) §150 (pp 185 87) Como se indica en el comentario de la p 248 de la citada obra, varian las estimaciones sobre la fecha de composicion del *Rollo del Ayuno*, que unos situan hacia el año 7, otros en los alrededores del 46 y algunos (como Fitzmyer y Harrington) a finales del siglo I, siempre dentro de nuestra era En cualquier caso, el texto basico ha sido objeto de varias revisiones y adiciones Para una edicion critica anterior con comentarios, cf Gustaf Dalman, *Aramaische Dialektproben* (Leipzig Hinrichs, 1927) 1 3, 41 45

<sup>219</sup> Backhaus, *Jungerkreise*, 151

<sup>220</sup> Un breve tratamiento de los problemas que, desde la perspectiva de la sociologia de la religion, supone el empleo de la palabra “secta”, sobre todo cuando es aplicada al cristianismo primitivo, se encuentra en Bengt Holmberg, *Sociology and the New Testament An Appraisal* (Minneapolis Fortress, 1990) 86 117, trad esp *Historia social del cristianismo primitivo La sociologia y el Nuevo Testamento* (Cordoba El Almendro, 1995) En vista de todas las dificultades que senala Holmberg –especialmente el hecho de que la definicion de la palabra “secta” varie de unos autores a otros e incluso en un mismo autor–, evito utilizarla en relacion con los discipulos de Jesus

<sup>221</sup> Dejo para mas adelante la justificacion plena de esta afirmacion Una vigorosa defensa de la existencia e importancia de “los Doce” durante el ministerio del Jesus historico se puede ver en Sanders, *Jesus and Judaism*, 95 106

<sup>222</sup> Sanders (*Jewish Law*, 83) observa que «la acusacion [contra Jesus y/o sus discipulos] implica que esos dos grupos [los fariseos y los discipulos del Bautista] consideraban obligatorio ese particular ayuno» Estrictamente hablando, no hay ninguna “acusacion” en el relato Ademas, no veo de donde se puede inferir el sentido de obligacion La contraposicion parece establecerse mas bien entre la regular observancia de ayunos voluntarios por parte de dos grupos piadosos y el hecho de que los discipulos de Jesus se abstengan totalmente de esa practica

<sup>223</sup> Vease la definicion de “secta” ofrecida por Shaye J D Cohen en su excelente obra *From the Maccabees to the Mishnah* (Library of Early Christianity 7, Philadelphia Westminster, 1987) 125 27, sobre sus observaciones acerca del cristianismo primitivo como una secta judia, cf pp 166 71 Una similar definicion de secta se encuentra en Sanders, *Judaism Practice & Belief* 352 (cf 362) «Una secta se ve a si misma como el verdadero Israel y considera apostatas a todos los demas judios Sus fronteras son precisas e impenetrables» En la practica, la secta evitaba el templo de Jerusalem En cambio, segun Sanders, el partido «tiene unas ideas y practicas distintivas, pero no la pretension de ser todo Israel, y sus miembros constituyen una faccion dentro del judaismo corriente, en vez de presentarse como alternativa a el» En opinion de Sanders, los qumranitas representados por el *Manual de Disciplina* (1QS) eran una secta, mientras que los esenios, representados por el *Documento de Damasco* (CD) eran «un partido extremistista» A mi entender, y con arreglo a las definiciones de Sanders, el cir

culo de discípulos mas proximo a Jesús reunía más las características de un partido que de una secta, al menos durante la vida terrena de Jesús

<sup>224</sup> La dificultad de emplear el nombre de secta siquiera con referencia al movimiento cristiano inmediatamente posterior a la crucifixión de Jesús se hace evidente en lo mucho que difieren entre sí los críticos que han tratado de aplicar esa etiqueta a partes o a la totalidad del cristianismo del siglo I, véase Holmberg, *Sociology and the New Testament*, 86-114. Sobre la discutible utilidad de la tradicional distinción entre "iglesia" y "secta" tal como fue establecida por Ernst Troeltsch, cf Bryan R. Wilson, *Magic and the Millennium: A sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples* (New York: Harper & Row, 1973) 11-16, 31-69. Para una posible aplicación al judaísmo palestino de la clasificación en siete tipos que Wilson hace de las sectas (más concretamente, según él, de los movimientos religiosos anómalos o minoritarios), véase la penetrante obra de Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, 71-73, cf Crossan, *The Historical Jesus*, 72-73. Nota Saldarini que, a la vista de los siete tipos de Wilson, tanto los fariseos como Jesús con sus discípulos encajarían probablemente en el tipo "reformista", que «trata de efectuar en la sociedad cambios graduales, inspirados por Dios». Aunque esta definición se adecua a la escatología inminente con escatología realizada del mensaje y la praxis de Jesús (incluidos los milagros) es, como mínimo, discutible. Entre quienes rechazan la idea de que Jesús fundó una secta se encuentra F. W. Dillstone ("St Mark 2,18-22" *ExpTim* 45 [1933-35] 253-54), pero su ensayo tiene más de homilético que de académico.

<sup>225</sup> Si se juzga que la sustancia de Mc 2,18-19a es auténtica, entonces parece probable que la enseñanza de Jesús en Mt 6,16-18 sobre la manera adecuada de ayunar sea una creación de la Iglesia primitiva, reflejo de la misma situación general que se percibe en Mc 2,19b-20 la reanudación de la práctica del ayuno por los cristianos.

<sup>226</sup> Para ejemplos de la terminología del "alborar", véase Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, 34, Jeremias, *New Testament Theology*, 103-8.

<sup>227</sup> Una presentación clásica de la tensión "ya/todavía no" en la predicación de Jesús y en el conjunto del NT es la de Oscar Cullmann, *Salvation in History* (New York: Harper and Row, 1967) 166-85), orig. *Heil als Geschichte* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1967).

<sup>228</sup> Gnllka (*Jesus von Nazareth*, 136) utiliza dos expresiones afortunadas para describir este estado de cosas: 1) hay una "presencia dinámica" del reino futuro en el misterio de Jesús, y 2) en los milagros de Jesús, el reino de Dios puede ser experimentado "como salvación definitiva, pero todavía no en todo su carácter definitivo".

<sup>229</sup> Por eso se incurre en una inexactitud diciendo que los milagros de Jesús estaban dirigidos a demostrar su condición de verdadero profeta. Al igual que otras figuras religiosas del mundo grecorromano, Jesús desempeñaba a la vez las funciones de profeta y taumaturgo (véase el estudio de Anitra Bingham Kilenkow, "Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity", en *ANRW II/23 2*, 1470-1506, esp. 1492-95), pero sus milagros, especialmente sus exorcismos, buscaban mucho más que probar su legitimidad en cuanto profeta. Como el profeta escatológico que era, Jesús realizó exorcismos para hacer parcialmente presente el reinado salvífico de Dios que, según su proclamación, iba a llegar pronto en toda su plenitud.

<sup>230</sup> Aunque en esta sección de mi estudio del reino de Dios me he concentrado en la dialéctica entre presente y futuro, el lector no debe olvidar que, a fin de cuentas, esa dialéctica es posible porque, en la perspectiva bíblica, el reinado de Dios, visto

desde arriba , es eterno e inmutable (vease, p. ej , Sal 145,13; 103,19). Sobre todo en la literatura apocalíptica se afirma que Dios ha permitido el dominio de las fuerzas del mal sobre la tierra durante un tiempo determinado, pero sólo con objeto de castigar a los pecadores, probar a los justos y hacer más grandiosa la manifestación del poder divino triunfante al final de la historia. Para el creyente judío o cristiano del siglo I, la tensión entre el “ya” y el “todavía no” era soportable –y quizá incluso necesaria– porque esa tensión existía debajo de la realidad global del gobierno supremo, indiscutido e invariable de Dios sobre su creación, ya sea ésta obediente o desobediente.

<sup>231</sup> Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 16

<sup>232</sup> Beasley-Murray (*Jesus and the Kingdom of God*, 144-46), considerando los papeles que Jesús se atribuye de modo implícito en los dichos sobre el reino como ya presente, enumera los de proclamador del reino, iniciador del reino, instrumento del reino, representante del reino, mediador del reino, portador del reino y revelador del reino. Beasley-Murray no tiene inconveniente en admitir que esas descripciones fueron acuñadas con posterioridad, Jesús no dijo ser nada de eso. Pero luego (p. 146) incluye en el mismo saco –a mi entender, con demasiada ligereza– el título de Mesías, que ciertamente era conocido en la Palestina del siglo I y que, como muy tarde, fue aplicado a Jesús por sus discípulos después de la crucifixión. Se precisa una investigación más cuidada y laboriosa antes de empezar a discutir sobre el cuándo y el cómo de la aplicación a Jesús del título de Mesías.

# Siglas y abreviaturas

## *Sagrada Escritura*

Gn	Génesis
Ex	Éxodo
Lv	Levítico
Nm	Números
Dt	Deuteronomio
Jos	Josué
Jue	Jueces
Rut	Rut
1 Sm	1º Samuel
2 Sm	2º Samuel
1 Re	1º Reyes
2 Re	2º Reyes
1 Cr	1º Crónicas
2 Cr	2º Crónicas
Esd	Esdras
Neh	Nehemías
Tob	Tobías
Jdt	Judit
Est	Ester
AdEst	Adiciones a Ester
1 Mac	1º Macabeos
2 Mac	2º Macabeos
Job	Job
Sal	Salmos
Prov	Proverbios
Ecl	Eclesiastés
Cant	Cantar de los Cantares
Sab	Sabiduría
Eclo	Eclesiástico
Is	Isaías
Jr	Jeremías
Lam	Lamentaciones
Bar	Baruc

EpJr (Bar 6)	Epístola de Jeremías
Ez	Ezequiel
Dn	Daniel
OrAzar	
(Dn 3,24-90)	Oración de Azarías
Sus (Dan 13)	Susana
Bel (Dn 14)	Bel y el dragón
Os	Oseas
Jl	Joel
Am	Amós
Abd	Abdías
Jon	Jonás
Miq	Miqueas
Nah	Nahún
Hab	Habacuc
Sof	Sofonías
Ag	Ageo
Zac	Zacarías
Mal	Malaquías
Mt	Mateo
Mc	Marcos
Lc	Lucas
Jn	Juan
Hch	Hechos
Rom	Romanos
1 Cor	1ª Corintios
2 Cor	2ª Corintios
Gál	Gálatas
Ef	Efesios
Flp	Filipenses
Col	Colosenses
1 Tes	1ª Tesalonicenses
2 Tes	2ª Tesalonicenses
1 Tim	1ª Timoteo
2 Tim	2ª Timoteo

Tit	Tito	EvNaas	Evangelio de los Naase- nos
Fln	Filemón	EvPe	Evangelio de Pedro
Heb	Hebreos	EvTom	Evangelio de Tomás
Sant	Santiago	HchPil	Hechos de Pilato
1 Pe	1ª Pedro	ProtEv	Protoevangelio de San- tiago
2 Pe	2ª Pedro		
1 Jn	1ª Juan		
2 Jn	2ª Juan		
3 Jn	3ª Juan		
Jds	Judas		
Ap	Apocalipsis		

### *Apócrifos del AT*

AntBibl	Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filon
ApBar(gr)	Apocalipsis griego de Ba- ruc (= 2 Bar)
ApBar(sir)	Apocalipsis siríaco de Ba- ruc (= 3 Bar)
ApMo	Apocalipsis de Moisés
Arist	Carta de Aristea
AsMo	Asuncion de Moisés
3 Esd	3º Esdras
4 Esd	4º Esdras
Hen(esl)	Henoc eslavo (= 2 Hen)
Hen(et)	Henoc etiópico (= 1 Hen)
Hen(heb)	Henoc hebreo (= 3 Hen)
Jub	Libro de los Jubileos
3 Mac	3º Macabeos
4 Mac	4º Macabeos
MartIs	Martirio de Isaías
OdSl	Odas de Salomón
OrMan	Oración de Manases
OrSib	Oraculos Sibilinos
SalSl	Salmos de Salomon
TestXII	Testamentos de los Doce Patriarcas
TestAs	Testamento de Aser
TestBen etc	Testamento de Benjamín etc
VidAd	Vida de Adán y Eva

### *Apócrifos del NT*

(cf también textos de Nag Hammadi)	
ApPe	Apocalipsis de Pedro
EvEb	Evangelio de los Ebioni- tas
EvEg	Evangelio de los Egipcios
EvHeb	Evangelio de los Hebreos

### *Padres apostólicos*

Bern	Carta de Bernabé
1 Clem	1ª Carta de Clemente
2 Clem	2ª Carta de Clemente
Did	Didajé
Diog	Carta a Diogneto
Herm	Pastor de Hermas
Herm(m)	Hermas, mandata
Herm(s)	Hermas, similitudines
Herm(v)	Hermas, visiones
IgnEf	Carta de Ignacio a los Efesios
IgnEsm	Carta de Ignacio a los Es- mirnenses
IgnFil	Carta de Ignacio a los Fi- ladelfios
IgnMagn	Carta de Ignacio a los Magnesios
IgnPol	Carta de Ignacio a Poli- carpo
IgnTral	Carta de Ignacio a los Tralianos
MartPol	Martirio de Policarpo
Polic	Carta de Policarpo a los Filipenses

### *Manuscritos del Mar Muerto y textos afines*

1QapGn	Genesis apócrifo (1ª cueva)
1QH	Himnos de accion de gracias (1ª cueva)
1QpHab	Péser de Habacuc (1ª cueva)
1QIs <sup>a</sup>	Primera copia de Isaías (1ª cueva)
1QIs <sup>b</sup>	Segunda copia de Isaías (1ª cueva)
1QM	Rollo de la Guerra (1ª cueva)
1QS	Regla de la Comunidad o Manual de Disciplina (1ª cueva)

1QS <sup>a</sup>	Regla de la Congregación (apéndice A a 1QS) (1ª cueva)		mente al orden o tratado de la Misná, del Talmud de Babilonia, del Talmud de Jerusalén y de la Tosefta]
1QS <sup>b</sup>	Bendiciones (apéndice B a 1QS) (1ª cueva)	Abot	' <i>abot</i>
3Q15	Rollo de cobre (3ª cueva)	Arak.	' <i>arakîn</i>
4QFil	Filacterias (4ª cueva)	A.Z.	' <i>abodah zarah</i>
4QFlor	Florilegio (4ª cueva)	Bek.	<i>b<sup>e</sup>kôrôt</i>
4QMes(ar)	Texto "mesianico" arameo (4ª cueva)	Ber.	<i>b<sup>e</sup>rakôt</i>
4QOrNab	Oración de Nabonido (4ª cueva)	Bes.	<i>besah (= yom tob)</i>
4QTest	Testimonios (4ª cueva)	B.B.	<i>baba' batra'</i>
4QtgJob	Targum de Job (4ª cueva)	Bik.	<i>bikkûrîm</i>
4QtgLv	Targum del Levítico (4ª cueva)	B.M.	<i>baba' mesi'a'</i>
4QLeví	Testamento de Leví (4ª cueva)	B.Q.	<i>baba' qamma'</i>
11QMelq	Texto de Melquisedec (11ª cueva)	Dem.	<i>d<sup>e</sup>may</i>
11QtgJob	Targum de Job (11ª cueva)	Eduy.	' <i>eduyyôt</i>
CD	Documento de Damasco (texto de la geniza de El Cairo)	Erub.	' <i>erûbin</i>
Hev	Textos de Nahal Hever	Git.	<i>gittin</i>
Mas	Textos de Masada	Hag.	<i>hagîgah</i>
Mird	Textos de Quirbet Mird	Hall.	<i>hallah</i>
Mur	Textos de Muraba'at	Hor.	<i>hôrayôt</i>
		Hull.	<i>hullîn</i>
		Kel.	<i>kelîm</i>
		Ker.	<i>k<sup>e</sup>ritôt</i>
		Ket.	<i>k<sup>e</sup>tubôt</i>
		Kil.	<i>kil'ayim</i>
		Maas.	<i>ma'aserôt</i>
		Makk.	<i>makkôt</i>
		Maks.	<i>maksîrîn (= masqîn)</i>
		Meg.	<i>m<sup>e</sup>gillah</i>
		Mei.	<i>m<sup>e</sup>ilah</i>
		Men.	<i>m<sup>e</sup>nahôt</i>
		Mid.	<i>middôt</i>
		Miq.	<i>miqwa'ôt</i>
		Mo'ed	<i>mô'ed</i>
		M.Q.	<i>mô'ed qatan</i>
		M.S.	<i>ma'aser seni</i>
		Nas.	<i>nasîm</i>
		Naz.	<i>nazîr</i>
		Ned.	<i>n<sup>e</sup>darîm</i>
		Neg.	<i>n<sup>e</sup>ga'im</i>
		Nez.	<i>n<sup>e</sup>zîqîn</i>
		Nid.	<i>niddah</i>
		Oho.	' <i>obolôt</i>
		Orl.	' <i>orlah</i>
		Par.	<i>parah</i>
		Pea	<i>p<sup>e</sup>'ah</i>
		Pes.	<i>p<sup>e</sup>sahîm</i>
		Qid.	<i>qiddûsim</i>
		Qin.	<i>qinnim</i>
		Qod.	<i>qodasîm</i>
		R.H.	<i>ro's hasanah</i>
		Sab.	<i>sabbat</i>

*Órdenes y tratados de la Misná  
(y Talmudes)*

[Las letras *m*, *b*, *y*, *t* antes del orden o tratado hacen referencia respectiva-

San.	<i>sanhedrîn</i>	1ApSant	1º Apocalipsis de Santiago
Sebi.	<i>šbi'it</i>	2ApSant	2º Apocalipsis de Santiago
Sebu.	<i>šbu'ot</i>	ApocrJn	Apócrifo de Juan
Seq.	<i>šqalîm</i>	ApcorSant	Apócrifo de Santiago
Sot.	<i>sotah</i>	Asclepio	Asclepio 21-29
Sukk.	<i>sukkah</i>	BautA	Sobre el bautismo A
Taa.	<i>ta'anit</i>	BautB	Sobre el bautismo B
Tam.	<i>tamid</i>	BautC	Sobre el bautismo C
Teb.	<i>t'bul yom</i>	ConGPO	Concepto de Nuestro Gran Poder
Tem.	<i>t'murah</i>	DialSalv	Diálogo del Salvador
Ter.	<i>t'rumôt</i>	Disc. 8-9	Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada
Toh.	<i>t'harôt</i>	EnsAut	Enseñanza Auténtica
Uqs.	<i>'uqsin</i>	EnsSilv	Enseñanzas de Silvano
Yad.	<i>yadayim</i>	EpPeFe	Epístola de Pedro a Felipe
Yeb.	<i>y'bamôt</i>	EstSet	Tres Estelas de Set
Yom.	<i>yoma' (= kipurîm)</i>	EucA	Sobre la eucaristía A
Zab.	<i>zabim</i>	EucB	Sobre la eucaristía B
Zeb.	<i>z'bahîm</i>	Eugnosto	Eugnosto el Bendito
Zer.	<i>z'ra'im</i>	EvEg	Evangelio de los Egipcios

*Abreviaturas de otras obras rabínicas*

AbotRN	Abot de Rabí Natán
AgBer	Aggadat Beresit
Bar.	Baraita
DerErRab	Derek Eres Rabah
DerErZut	Derek Eres Zuta
Gem.	Gemara
Kalla	Kalla
Mek.	Mekilta
Midr.	Midrás
PAbot	Pirqué Abot
PR	Pesiqta Rabbati
PRK	Pesiqta de Rab Kahana
PRE	Pirqué Rabí Eliezer
Rab.	Rabah
Sem.	Semahot
Sifrá	Sifrá
Sifré	Sifré
Sof.	Soferim
SORab.	Seder 'Olam Rabah
Talm.	Talmud
Yal.	Yalkut

*Abreviaturas de los textos de Nag Hammadi*

Allogenes	Allogenes	Hipsif.	Hipsífrone
ApAd	Apocalipsis de Adán	IntCon	Interpretación del Conocimiento
ApPbl	Apocalipsis de Pablo	Marsanes	Marsanes
ApPe	Apocalipsis de Pedro	Melq.	Melquisedec
		Norea	Pensamiento de Norea
		OrGracias	Oración de acción de gracias
		OrigMundo	Sobre el origen del mundo
		OrPbl	Oración del Apóstol Pablo
		ParafSem	Paráfrasis de Sem
		ProTrim	Protenoia trimorfa
		SentSexto	Sentencias de Sexto
		SofjCristo	Sofía de Jesucristo
		TestVerd	Testimonio de la Verdad
		TomAtl	Libro de Tomás el Atleta

TratRes	Tratado sobre la Resurrección	ANQ	<i>Andover Newton Quarterly</i>
TratSet	Segundo Tratado del Gran Set	ANTF	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
TraTr1	Tratado Tripartito		
Trueno	Trueno, Mente perfecta	ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
Zost.	Zostriano	AOAT	Alten Orient und Altes Testament
<i>Revistas, obras y colecciones</i>			
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>	AOS	American Oriental Series
AASOR	<i>Annual of the American Schools of Oriental Research</i>	AP	J. Marouzeau (ed.), <i>L'Année philologique</i>
		APOT	R. H. Charles (ed.), <i>Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament</i>
AB	Anchor Bible		
AcOr	<i>Acta Orientalia</i>	Arch	<i>Archaeology</i>
ACW	Ancient Christian Writers	ARW	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i>
AfO	<i>Archiv für Orientforschung</i>	ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums	ASOR	American Schools of Oriental Research
AH	F. Rosenthal, <i>An Aramaic Handbook</i>	ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i>	AsSeign	<i>Assemblées du Seigneur</i>
AJBA	<i>Australian Journal of Biblical Archaeology</i>	ASSR	<i>Archives des Sciences Sociales des Religions</i>
AJP	<i>American Journal of Philology</i>	ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i>	ATABh	Alttestamentliche Abhandlungen
AJT	<i>American Journal of Theology</i>	ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ALBO	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia	AtBib	H. Grollenberg, <i>Atlas of the Bible</i>
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums	ATD	Das Alte Testament Deutsch
AnBib	Analecta Biblica	ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
ANEP	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near East in Pictures</i>	Aug	<i>Augustinianum</i>
ANESTP	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures</i>	AusBR	<i>Australian Biblical Review</i>
ANET	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near East Texts</i>	AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
Ang	<i>Angelicum</i>	BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
AnOr	— <i>Analecta Orientalia</i>	BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
		BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, <i>Greek-English</i>



	<i>Lexicon of The New Testament</i>	<i>BibLeb</i>	<i>Bibel und Leben</i>
<i>BAR</i>	<i>Biblical Archaeologist Reader</i>	<i>BibOr</i>	<i>Biblica et Orientalia</i>
<i>BARev</i>	<i>Biblical Archaeology Review</i>	<i>BibS(F)</i>	<i>Biblische Studien</i> (Freiburg, 1895-)
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>	<i>BibS(N)</i>	<i>Biblische Studien</i> (Neukirchen, 1951-)
<i>BBB</i>	Bonner biblische Beiträge	<i>BIES</i>	<i>Bulletin of the Israel Exploration Society</i> (= <i>Yediot</i> )
<i>BBET</i>	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie	<i>BIFAO</i>	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale</i>
<i>BCSR</i>	<i>Bulletin of the Council on the Study of Religion</i>	<i>Bijdr</i>	<i>Bijdragen</i>
<i>BDB</i>	F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>	<i>BIOSCS</i>	<i>Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies</i>
<i>BDF</i>	F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i>	<i>BJPES</i>	<i>Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society</i>
<i>BDR</i>	F. Blass, A. Debrunner y F. Rehkopf, <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i>	<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
<i>BeO</i>	<i>Bibbia e Oriente</i>	<i>BK</i>	<i>Bibel und Kirche</i>
<i>BETL</i>	<i>Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium</i>	<i>BKAT</i>	<i>Biblicher Kommentar: Altes Testament</i>
<i>BEvT</i>	Beiträge zur evangelischen Theologie	<i>BLit</i>	<i>Bibel und Liturgie</i>
<i>BFCT</i>	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie	<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>BGBE</i>	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese	<i>BO</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i>
<i>BHEAT</i>	<i>Bulletin d'Histoire et d'Exégèse de l'Ancien Testament</i>	<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BHH</i>	B. Reicke y L. Rost (eds.), <i>Biblich-Histories Handwörterbuch</i>	<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BHK</i>	R. Kittel (ed.), <i>Biblia Hebraica</i>	<i>BSOAS</i>	<i>Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies</i>
<i>BHS</i>	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>	<i>BT</i>	<i>The Bible Translator</i>
<i>BHT</i>	Beiträge zur historischen Theologie	<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>	<i>BTS</i>	<i>Bible et Terre Sainte</i>
<i>BibB</i>	<i>Biblische Beiträge</i>	<i>BurH</i>	<i>Buried History</i>
<i>BibBh</i>	<i>Bible Bhaskyam</i>	<i>BVC</i>	<i>Bible et Vie Chrétienne</i>
		<i>BWANT</i>	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
		<i>ByF</i>	<i>Biblia y Fe</i>
		<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
		<i>BZAW</i>	Beihefte zur <i>ZAW</i>
		<i>BZNW</i>	Beihefte zur <i>ZNW</i>
		<i>BZRGG</i>	Beihefte zur <i>ZRGG</i>
		<i>CAH</i>	<i>Cambridge Ancient History</i>
		<i>CahEv</i>	<i>Cahiers Évangile</i>
		<i>CahRB</i>	<i>Cahiers de la Revue Biblique</i>
		<i>CahThéol</i>	<i>Cahiers Théologiques</i>

CAT	Commentaire de l'An- cien Testament	CTQ	<i>Concordia Theological Quarterly</i>
CB	<i>Cultura Biblica</i>	CurTM	<i>Currents in Theology and Mission</i>
CBQ	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>	DACL	<i>Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Litur- gie</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quar- terly. Monograph Series	DBS <sup>up</sup>	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
CC	Corpus Christianorum	DJD	Discoveries in the Juda- ean Desert
CCath	Corpus Catholicorum	DRev	<i>Downside Review</i>
CH	<i>Church History</i>	DS	Denzinger-Schönmetzer, <i>Enchiridion symbolorum</i>
CHR	<i>Catholic Historical Re- view</i>	DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum	EBib	Études Bibliques
CII	Corpus Inscriptionum Iudaicarum	EDB	L. F. Hartman (ed.), <i>Encyclopedic Dictionary of the Bible</i>
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum	EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum	EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
CJ	<i>Classical Journal</i>	EKL	<i>Evangelisches Kirchenlexi- kon</i>
CJT	<i>Canadian Journal of Theology</i>	EncJud	<i>Encyclopedia Judaica (1971)</i>
CNT	Commentaire du Nou- veau Testament	EnchBib	<i>Enchiridion Biblicum</i>
ConB	Coniectanea Biblica	ErIsr	<i>Eretz Israel</i>
ConBNT	Coniectanea Biblica, New Testament	ErJb	<i>Eranos Jahrbuch</i>
ConBOT	Coniectanea Biblica, Old Testament	EstBib	<i>Estudios Bíblicos</i>
ConNT	<i>Coniectanea Neotesta- mentica</i>	EstEcl	<i>Estudios Eclesiásticos</i>
CP	<i>Classical Philology</i>	EstTeol	<i>Estudios Teológicos</i>
CQ	<i>Church Quarterly</i>	ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
CQR	<i>Church Quarterly Review</i>	ETR	<i>Études Théologiques et Re- ligieuses</i>
CRAIBL	<i>Comptes Rendus de l'Acadé- mie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>	EvK	Evangelische Kommen- tare
CRINT	Compendia Rerum Iu- daicarum ad Novum Testamentum	EvQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orienta- lium	EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
CSEL	Corpus Scriptorum Ec- clesiasticorum Latino- rum	EWNT	H. Balz y G. Schneider (eds.), <i>Exegetisches Wör- terbuch zum Neuen Te- stament</i>
CTJ	<i>Calvin Theological Jour- nal</i>	ExpTim	<i>Expository Times</i>
CTM	<i>Concordia Theological Monthly</i>	FB	Forschung zur Bibel
		FBBS	Facet Books. Biblical Se- ries
		FC	Fathers of the Church

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments	HUCA	Hebrew Union College Annual
GAT	Grundrisse zum Alten Testament	HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
GCS	Griechische christliche Schriftsteller	IB	Interpreter's Bible
GKB	Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, <i>Hebräische Grammatik</i>	IBS	Irish Biblical Studies
GKC	Gesenius' <i>Hebrew Grammar</i> , ed. E. Kautzsch, tr. A. E. Cowley	ICC	International Critical Commentary
GNT	Grundrisse zum Neuen Testament	IDB	G. A. Buttrick (ed.), <i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
GRBS	<i>Greek, Roman, and Byzantine Studies</i>	IDBSup	Supplementary volume to IDB
Greg	<i>Gregorianum</i>	IEJ	Israel Exploration Journal
GTA	Göttinger theologische Arbeiten	Int	Interpretation
GTC	<i>Grace Theological Journal</i>	IOS	Israel Oriental Society
HALAT	W. Baumgartner et al., <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i>	ITQ	Irish Theological Quarterly
HAT	Handbuch zum Alten Testament	JA	Journal Asiatique
HDR	Harvard Dissertations in Religion	JAAR	Journal of the American Academy of Religion
HeyJ	<i>Heythrop Journal</i>	JAC	Jahrbuch für Antiquität und Christentum
HibJ	<i>Hibbert Journal</i>	JAL	Jewish Apocryphal Literature
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament	JANESCU	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University
HKNT	Handkommentar zum Neuen Testament	JAOS	Journal of the American Oriental Society
HNT	Handbuch zum Neuen Testament	JAS	Journal of Asian Studies
HNTC	Harper's NT Commentaries	JB	A. Jones (ed.), <i>Jerusalem Bible</i>
HR	<i>History of Religions</i>	JBC	R. E. Brown et al. (eds.), <i>The Jerome Biblical Commentary</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs	JBL	Journal of Biblical Literature
HSS	Harvard Semitic Studies	JBR	Journal of Bible and Religion
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament	JDS	Judean Desert Studies
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>	JEH	Journal of Ecclesiastical History
HTS	Harvard Theological Studies	JEOL	Jaarbericht ... ex Oriente Lux
		JES	Journal of Ecumenical Studies
		JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
		JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies

<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>	KB	L. Koehler y W. Baumgartner, <i>Lexicon in Veteris Testamenti libros</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>	KD	<i>Kerygma und Dogma</i>
<i>JMES</i>	<i>Journal of Middle Eastern Studies</i>	KJV	<i>King James Version</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>	KIT	Kleine Texte
<i>JPOS</i>	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>	LB	<i>Linguistica Biblica</i>
<i>JPSV</i>	<i>Jewish Publication Society Version</i>	LCC	Library of Christian Classics
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>	LCL	Loeb Classical Library
<i>JQRMS</i>	<i>Jewish Quarterly Review Monograph Series</i>	LCQ	<i>Lutheran Church Quarterly</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>	LD	Lectio Divina
<i>JReLS</i>	<i>Journal of Religious Studies</i>	LLAVT	E. Vogt, <i>Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti</i>
<i>JRH</i>	<i>Journal of Religious History</i>	LPGL	G. W. H. Lampe, <i>Patristic Greek Lexicon</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>	LQ	<i>Lutheran Quarterly</i>
<i>JRT</i>	<i>Journal of Religious Thought</i>	LR	<i>Lutherische Rundschau</i>
<i>JSHRZ</i>	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit	LS	<i>Louvain Studies</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods</i>	LSJ	Liddell-Scott-Jones, <i>Greek-English Lexicon</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>	LTK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
<i>JSNTSup</i>	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series	LTP	<i>Laval Théologique et Philosophique</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>	LumVie	<i>Lumière et Vie</i>
<i>JSOTSup</i>	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series	LW	<i>Lutheran World</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>	McCQ	<i>McCormick Quarterly</i>
<i>JSSR</i>	<i>Journal for the Scientific Study of Religion</i>	MDB	<i>Le Monde de la Bible</i>
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i>	MDOG	Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>	MeyerK	H. A. W. Meyer, <i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i>
<i>Judaica</i>	<i>Judaica: Beiträge zum Verständnis...</i>	MGWJ	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
KAT	E. Sellin (ed.), <i>Kommentar zum A.T.</i>	MM	J. H. Moulton y G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i>
		MNTC	Moffatt NT Commentary
		MPAIBL	Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
		MScRel	<i>Mélanges de Science Religieuse</i>

MTZ	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i>	OLP	<i>Orientalia Lovaniensia Periodica</i>
Mus	<i>Le Muséon</i>	OLZ	<i>Orientalische Literaturzeitung</i>
MUSJ	<i>Mélanges de l'Université Saint-Joseph</i>	Or	<i>Orientalia</i> (Roma)
NAB	<i>New American Bible</i>	OrAnt	<i>Oriens Antiquus</i>
NCB	<i>New Century Bible</i>	OrChr	<i>Oriens Christianus</i>
NCCHS	R. D. Fuller et al. (eds.), <i>New Catholic Commentary on Holy Scripture</i>	OrSyr	<i>L'Orient Syrien</i>
NCE	M. R. P. McGuire et al. (eds.), <i>New Catholic Encyclopedia</i>	OTA	<i>Old Testament Abstracts</i>
NEB	<i>New English Bible</i>	OTL	<i>Old Testament Library</i>
Neot	<i>Neotestamentica</i>	PAAJR	<i>Proceedings of the American Academy of Jewish Research</i>
NFT	<i>New Frontiers in Theology</i>	PCB	M. Black y H. H. Rowley (eds.), <i>Peake's Commentary on the Bible</i>
NHS	<i>Nag Hammadi Studies</i>	PEFQS	<i>Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement</i>
NICNT	<i>New International Commentary on the New Testament</i>	PEQ	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
NICOT	<i>New International Commentary on the Old Testament</i>	PG	J. Migne, <i>Patrologia Graeca</i>
NIV	<i>New International Version</i>	PGM	K. Preisendanz (ed.), <i>Papyri graecae magicae</i>
NJBC	<i>New Jerome Biblical Commentary</i>	Phil	<i>Philologus</i>
NJV	<i>New Jewish Version</i>	PJ	<i>Palästina-Jahrbuch</i>
NKZ	<i>Neue kirchliche Zeitschrift</i>	PL	J. Migne, <i>Patrologia Latina</i>
NovT	<i>Novum Testamentum</i>	PO	<i>Patrologia Orientalis</i>
NovTSup	<i>Novum Testamentum. Supplements</i>	PSB	<i>Princeton Seminary Bulletin</i>
NRT	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>	PSTJ	<i>Perkins School of Theology Journal</i>
NTA	<i>New Testament Abstracts</i>	PTMS	<i>Pittsburgh Theological Monograph Series</i>
NTAbh	<i>Neutestamentliche Abhandlungen</i>	PVTG	<i>Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece</i>
NTD	<i>Das Neue Testament Deutsch</i>	PW	Pauly-Wissowa, <i>Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i>
NTF	<i>Neutestamentliche Forschungen</i>	PWSup	<i>Supplement to PW</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>	QD	<i>Quaestiones Disputatae</i>
NTTS	<i>New Testament Tools and Studies</i>	QDAP	<i>Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine</i>
Numen	<i>Numen. International Review for the History of Religions</i>	RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
OBO	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i>	RANE	<i>Records of the Ancient Near East</i>
OIP	<i>Oriental Institute Publications</i>	RArch	<i>Revue Archéologique</i>

RB	<i>Revue Biblique</i>	RUO	<i>Revue de l'Université d'Ottawa</i>
RCB	<i>Revista de Cultura Bíblica</i>	RV	<i>Revised Version</i>
RE	<i>Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche</i>	SacEr	<i>Sacris Erudiri</i>
REA	<i>Revue des Études Anciennes</i>	SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
RechBib	Recherches Bibliques	SB	Sources Bibliques
REJ	<i>Revue des Études Juives</i>	SBA	Studies in Biblical Archaeology
RelS	<i>Religious Studies</i>	SBAW	<i>Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften</i>
RelSoc	<i>Religion and Society</i>		
RelSRev	<i>Religious Studies Review</i>	SBB	Stuttgarter biblische Beiträge
RES	<i>Répertoire d'Épigraphie Sémitique</i>	SBFLA	<i>Studii Biblici Franciscani Liber Annuus</i>
ResQ	<i>Restoration Quarterly</i>	SBJ	<i>La Sainte Bible de Jérusalem</i>
RevExp	<i>Review and Expositor</i>	SBL	Society of Biblical Literature
RevistB	<i>Revista Bíblica</i>	SBLASP	Society of Biblical Literature Abstracts and Seminar Papers
RevQ	<i>Revue de Qumrân</i>	SBLDS	SBL Dissertation Series
RevScRel	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>	SBLMasS	SBL Masoretic Studies
RevSem	<i>Revue Sémitique</i>	SBLMS	SBL Monograph Series
RGG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>	SBLSBS	SBL Sources of Biblical Study
RHE	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i>	SBLSCS	SBL Septuagint and Cognate Studies
RHPR	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>	SBLTT	SBL Texts and Translations
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>	SBM	Stuttgarter biblische Monographien
RIDA	<i>Revue Internationale des Droits de l'Antiquité</i>	SBS	Stuttgarter Bibelstudien
RivB	<i>Rivista Biblica</i>	SBT	Studies in Biblical Theology
RNT	Regensburger Neues Testament	SC	Sources Chrétiennes
RQ	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i>	ScEccI	<i>Sciences Ecclésiastiques</i>
RR	<i>Review of Religion</i>	ScEs	<i>Science et Esprit</i>
RRef	<i>La Revue Reformée</i>	SCHNT	Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti
RSO	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>	SCR	<i>Studies in Comparative Religion</i>
RSPT	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i>	Scr	<i>Scripture</i>
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i>	ScrB	<i>Scripture Bulletin</i>
RSV	<i>Revised Standard Version</i>	ScrHier	Scripta Hierosolymitana
RTL	<i>Revue Théologique de Louvain</i>	ST	<i>Studia Theologica</i>
RTP	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i>	STANT	Studien zum Alten und Neuen Testament

STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah	TSK	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
Str-B	[H. Strack y] P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i>	<i>TToday</i>	<i>Theology Today</i>
StudNeot	Studia Neotestamentica	<i>TTZ</i>	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
StudOr	Studia Orientalia	TU	Texte und Untersuchungen
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments	<i>TWAT</i>	G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha	<i>TWNT</i>	G. Kittel y G. Friedrich (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
SymBU	Symbolae Biblicae Upsalenses	<i>TynBul</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TAPA</i>	<i>Transactions of the American Philological Association</i>	<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>TBei</i>	<i>Theologische Beiträge</i>	<i>UBSGNT</i>	United Bible Societies <i>Greek New Testament</i>
<i>TBl</i>	<i>Theologische Blätter</i>	UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>TBü</i>	Theologische Bücherei	<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>TBT</i>	<i>The Bible Today</i>	<i>VC</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>TCGNT</i>	B. M. Metzger, <i>A Textual Commentary on the Greek New Testament</i>	<i>VCaro</i>	<i>Verbum Caro</i>
<i>TD</i>	<i>Theology Digest</i>	<i>VD</i>	<i>Verbum Domini</i>
<i>TDNT</i>	G. Kittel y G. Friedrich (eds.), <i>Theological Dictionary of the New Testament</i>	<i>VE</i>	<i>Vox Evangelica</i>
<i>TDOT</i>	G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>	<i>VF</i>	<i>Verkündigung und Forschung</i>
TextsS	Texts and Studies	<i>VKGNT</i>	K. Aland (ed.), <i>Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament</i>
<i>TF</i>	<i>Theologische Forschung</i>	<i>VP</i>	<i>Vivre et Penser</i> (= <i>RB</i> 1941-1944)
<i>TGl</i>	<i>Theologie und Glaube</i>	<i>VS</i>	Verbum Salutis
<i>THKNT</i>	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament	<i>VSpir</i>	<i>La Vie Spirituelle</i>
<i>ThStud</i>	<i>Theologische Studien</i>	<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>	<i>VTSup</i>	<i>Vetus Testamentum. Supplements</i>
<i>TP</i>	<i>Theologie und Philosophie</i>	<i>WDB</i>	<i>Westminster Dictionary of the Bible</i>
<i>TPQ</i>	<i>Theologisch-Praktische Quartalschrift</i>	<i>WHAB</i>	<i>Westminster Historical Atlas of the Bible</i>
<i>TQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>	<i>WHJP</i>	<i>World History of the Jewish People</i>
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>	<i>WMANT</i>	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>TRev</i>	<i>Theologische Revue</i>	<i>WO</i>	<i>Die Welt des Orients</i>
<i>TRu</i>	<i>Theologische Rundschau</i>	<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>		

WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament	ZMR	<i>Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft</i>
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft	ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaftliche</i>
WZKM	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i>	ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte</i>
WZKSO	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens</i>	ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>	ZWT	<i>Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie</i>
ZDMG	<i>Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft</i>		
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palastina-Vereins</i>	<i>Otras siglas y abreviaturas</i>	
ZHT	<i>Zeitschrift für historische Theologie</i>	AT	Antiguo Testamento
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>	LXX	Setenta o Septuaginta
ZKT	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>	NT	Nuevo Testamento
		par (parr)	Paralelo (paralelos) en los evangelios
		TM	Texto masorético
		Vg	Vulgata
		VL	Vetus Latina